Chapitre IV

LE PRÉMARXISME FRANÇAIS

INTRODUCTION

Aux origines du prémarxisme français : la philosophie des Lumières. L'utopie et le pouvoir de l'amour. Le néo-christianisme. Première incarnation concrète de l'utopie : le babouvisme.

LE NOYAU RATIONNEL ET L'UTOPIE

Le prémarxisme français : une thèse classique situe son origine d'abord en cette philosophie française des Lumières, en cette Aufklärung qui entreprit un combat contre la superstition. Le socialisme et le communisme français continueraient, à travers le babouvisme, la tradition du XVIII[e] siècle. Le prémarxisme hériterait en premier lieu du rationalisme. Le mouvement, partant d'Helvétius, aboutirait à Babeuf et à Buonarroti, réaffirmerait son existence par les écrits de Fourier et par l'utopie du XIX[e] siècle, et atteindrait son apogée chez Marx. Dialectique ininterrompue, où chaque moment intégrerait la richesse de la théorie précédente. Ainsi naîtrait le procès marxien.

Conception abstraite, mais *vraie partiellement*. Encore restera-t-il à formuler dans sa spécificité la problématique du courant « utopien », à y retrouver une *multidimensionnalité* laissée à l'écart par Marx et Engels, par l'analyse traditionnelle et génétique de l'utopie.

Décrivons donc à grands traits *cette première vision du socialisme*

français, conçu comme produit de la philosophie du XVIII^e siècle. Le retour aux sources permettrait d'abord de parvenir à cette évidence : « La philosophie des Lumières, héritière elle-même du cartésianisme, débroussaille, déchiffre le terrain. » (C. Willard, *Socialisme et communisme français*, p. 6.)

Aux origines : le travail corrosif de Pierre Bayle, à qui il appartint de dissoudre les éléments figés du réel, conduisant la conscience vers la « pure liberté ». L'œuvre de Pierre Bayle se révèle ici éclairante, comme foyer d'autonomie à la fin du XVII^e siècle. Faut-il nommer son *Dictionnaire historique et critique* ? « Chassant l'ignorance », il répandit le doute, contribuant ainsi — Marx le remarque dans la *Sainte Famille* — à « dissoudre la métaphysique par le scepticisme ». L'esprit négateur progressa et creusa, annonçant le concept de « société athée ». Marx nous rappelle que Bayle fut le premier des philosophes du XVIII^e siècle. Il inspira « l'envie d'examiner tout », assurant l'acte de naissance de l'Aufklärung.

Comment ne pas mentionner aussi, à l'aube de la philosophie des Lumières, le rôle du *curé Meslier,* qui exerça une influence incontestable à la fois sur la pensée du XVIII^e siècle (d'Holbach) et sur la réflexion sociale du XIX^e. Le *Testament* du curé Jean Meslier, dénonciation de la misère religieuse, des abus de l'Etat et des princes, nous introduit directement à la source de la féconde utopie critique. L'esprit communautaire s'y affirme, se développant en un appel à l'union des opprimés, qui n'apparaît pas sans rapports, Charles Rihs a raison de le souligner, avec le *Manifeste communiste* de Karl Marx. (Charles Rihs, *Les philosophes utopistes,* p. 145.)

« Unissez-vous donc, peuples, si vous êtes sages. Unissez-vous tous, si vous avez du cœur, pour vous délivrer de toutes vos misères communes. » (Jean Meslier, *Œuvres,* t. 1, p. CXLV.) Nul doute : Meslier mettait à jour le principe de spoliation de la société fondée sur le pouvoir des tyrans et des princes. Le *Testament,* lu durant le XVIII^e siècle à travers des versions d'inégale valeur, alimentera, dans son grand souffle révolté, la pensée sociale du siècle suivant. L'Aufklärung, comme la réflexion révolutionnaire, subiront la marque de ce précurseur.

Cette *Aufklärung,* issue du scepticisme de Pierre Bayle, en partie inspirée par le *Testament* du curé Jean Meslier, comment la décrire en son effort de clarification, de « nettoyage » intellectuel ? Il s'agit là d'une mutation décisive de l'Esprit, qui permit la contestation

sociale et l'œuvre de critique révolutionnaire du XIX^e siècle. Point de passage possible au crible de la raison sans la métamorphose accomplie à travers Diderot, Helvétius, La Mettrie. Là se trouverait, montre Marx, un des moments génétiques essentiels de la pensée socialiste et communiste. Les liens entre les concepts à l'œuvre dans la philosophie des Lumières et la théorie de la société communautaire apparaîtraient ainsi étroits et quasi nécessaires. La dénonciation des contradictions économiques au XIX^e siècle fut *aussi* une continuation des Lumières. La célèbre formule sur la « raison, règne idéalisé de la bourgeoisie » ne saurait nous le faire oublier.

Les Lumières ? Elles s'attaquèrent à la rigidité des représentations, brisant le règne de l'immobilité par le jeu vivant du concept (Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, t. 2, p. 93, sq.). Se placèrent sous la juridiction de la conscience les valeurs morales, les normes politiques, enfin les productions théologiques. Le travail critique de la philosophie hellénistique et de la Réforme se poursuivit avec l'Aufklärung, qui réduisit tout en poussière. La Réforme avait affirmé le primat de la subjectivité, du jugement de l'individu, mais subsistait un « être là », un noyau irréductible. Les Lumières portèrent l'action de l'esprit aussi sur le contenu. Elles accomplirent donc la Réforme, de même que la Révolution française réalisa l'intention profonde des Lumières. Ainsi, l'Aufklärung répandit sa clarté dans l'opaque royaume de la croyance, frayant la voie à la philosophie du XIX^e siècle. L'intellection saisit le « tissu de superstitions » de la foi : les fondements de l'ordre social étaient atteints. Il importe peu que la critique des Lumières ait parfois abouti à ce que Hegel dénonce comme un plat utilitarisme. Les Lumières et l'*Encyclopédie*, si elles débouchèrent par moments dans le domaine de la « platitude même », insinuèrent cependant l'esprit de liberté. « Un beau matin, l'idole est à terre », dit Hegel. Foi et société tombèrent. Les doctrines socialistes purent naître. « La peau flétrie » du vieil esprit étant au sol, l'homme nouveau émergea.

On voit ce que véhicula l'Aufklärung : esprit de liberté, laïcisation de la raison. Cette dernière cessa d'être assimilée au trésor cartésien des idées innées, à ces semences divines déposées en nous par Dieu.

Enfin la raison apparut également comme *pouvoir constructeur*, faculté d'organisation, travail de l'esprit. L'immense révolution copernicienne accomplie par le XVIII^e siècle préparait ses armes intellectuelles au mouvement socialiste.

Marx remarque que la philosophie française des Lumières agit sur le socialisme essentiellement à partir d'une de ses branches, *celle qui fut en connexion avec Locke*. Issu de Locke, le *matérialisme d'Helvétius* prépare les thèmes de la réflexion sociale : matérialisme charnière à l'intérieur de l'Aufklärung, puisque Helvétius admet comme postulat de base le principe démocratique de *l'égale valeur potentielle de tous les esprits humains*. Si l'inégalité ne découle pas des « organes des sens », de « l'organe de la mémoire », si tous par leur *attention* peuvent se diriger vers les idées claires et distinctes, alors il faut attribuer aux différences éducatives « l'inégale capacité d'attention des hommes ». En effet, l'attention donne la clef de la saisie de tout rapport intellectuel, et elle dépend elle-même de l'éducation. Aussi Marx montre-t-il dans la *Sainte Famille* la relation entre le matérialisme du XVIII^e^, dont un des axes est le thème des « dons intellectuels égaux des hommes », et d'autre part l'humanisation possible des conditions sociales. Si tous les individus peuvent accéder au vrai, si « l'art de former », de rendre la vue aux esprits contient le noyau de la morale authentique, alors, l'être humain étant le fruit des circonstances et de l'éducation, le problème essentiel apparait en définitive social. Le matérialisme « intuitif » et « mécaniste » critiqué par Marx dans les *Thèses sur Feuerbach* portait cependant en puissance la réflexion sociale du XIX^e^ siècle, tout au moins un élément important de cette réflexion sociale. « Si l'homme est formé par les circonstances, il faut former les circonstances humainement. » (Marx, *La Sainte Famille*, p. 158.) Telles seraient les semences du socialisme : elles s'avèreraient présentes dans la philosophie des Lumières, dans le travail de la pensée rationnelle du XVIII^e^ siècle.

Les sources du prémarxisme français se révèlent cependant irréductibles, dans leur totalité, au pouvoir de la raison en tant que telle. L'utopie prémarxiste ne serait-elle pas éclairée par une autre lumière, née du tréfonds même de l'être, par l'énergie de l'amour, la force de l'union ? Le discours « utopien », celui de Fourier, mais aussi celui de Dom Deschamps et Morelly, ne manifeste-t-il pas une exigence anthropologique fondamentale, l'aspiration à l'unité perdue ? Le noyau rationnel : il existe certes, mais ne donne pas la clé de toute

l'utopie. Nous sommes donc renvoyés à un « instinct d'amour » immanent à la grande utopie du XVIII[e] siècle, celle de Dom Deschamps et Morelly. Ainsi *Dom Deschamps,* dont l'œuvre ne fut cependant exhumée qu'en 1864 (au sens réel du terme, on ne saurait parler d'influence), exprime-t-il dans ses manuscrits ce vœu étranger au principe de réalité, cette *nostalgie de réconciliation.* « L'état de mœurs » doit se plier à la participation universelle, à la loi naturelle.

« L'état d'union, ou de société, est conséquent *du tout, qui est l'unité, l'union même ;* aussi les hommes doivent, pour leur plus grand avantage, vivre dans cet état. » (Dom Deschamps, *Le vrai système,* p. 205.)

Et, de même, n'est-ce pas à l'inspiration unitaire de l'utopie, à l'harmonie et à l'amour, que se rattache le *Code de la Nature* morellyen ? Avant Fourier, Morelly ne fonda-t-il pas la théorie sociale sur « le calcul de l'attraction passionnée » ?

La pensée socialiste française du XIX[e] siècle s'alimentera donc non point seulement à l'élan de la rationalité, mais à la « surréalité de l'amour », fruit de la tradition « utopienne ». *Et ce serait édulcorer singulièrement l'utopie que d'y voir seulement à l'œuvre un germe de raison.*

S'il faut parler de l'amour comme horizon même de l'utopisme, alors sommes-nous conduits aussi au « communisme de l'amour », aux millénarismes divers, aux néo-christianismes et autres foyers « mystiques ». Tout ceci figure dans les sources du prémarxisme français. Ainsi la nostalgie du premier christianisme traverse-t-elle l'œuvre de Morelly. « Quelques-uns des principaux dogmes (des premiers chrétiens) leur faisaient sentir l'égalité naturelle de tous. Ils ôtaient au maître toute la rigueur de son autorité... Toute cette conduite tendait visiblement à rappeler chez les hommes les vraies lois de la nature... Le christianisme, à ne le considérer que comme institution humaine, était la plus parfaite. » (Morelly, *Code de la nature,* p. 41.)

Resurgit donc avec Morelly le concept d'*égalité réelle, idée force de la première communauté chrétienne,* que retrouvera la doctrine babouviste, rejeton du *Code de la nature* et de la philosophie des Lumières.

L'UTOPIE COMMUNAUTAIRE S'INCARNE : LE BABOUVISME

L'utopie de Morelly, se conjuguant avec la philosophie des Lumières aboutit au noyau babouviste. Ainsi s'établissent les premiers linéaments de la pensée prémarxiste française.

- *Babeuf. La Conspiration pour l'égalité, paradigme de l'institution révolutionnaire dans la pensée du XIX^e siècle.*

Avec Babeuf, nous quittons presque la préhistoire du mouvement socialiste. Ne fut-il pas considéré par Marx comme le « fondateur du premier parti communiste agissant » ? Certes, la lutte de classes et la réalité ouvrière ne permettent pas encore, en cette fin du XVIII^e siècle, de poser le prolétariat comme véhicule de la Révolution. Certains concepts babouvistes resteront flous. Il n'en est pas moins vrai que la *Conspiration des Égaux,* ses thèmes et ses méthodes influencèrent en profondeur tout le mouvement révolutionnaire français. Une certaine tradition babouviste se perpétua, dont Blanqui fut peut-être l'héritier. Le babouvisme assura la synthèse de l'esprit de la philosophie des Lumières, de l'expérience de la Révolution française et de la réflexion sociale. « Le mouvement révolutionnaire qui commença en 1789 au Cercle social et finit par succomber provisoirement avec la conspiration de Babeuf avait fait germer l'idée communiste. » (Marx, *La Sainte Famille,* p. 145.) Ainsi, la Révolution française donne partiellement accès au mouvement socialiste. Elle fut le terrain où germa la nouvelle conception du monde. L'idéal communautaire *élaboré dans le creuset du vieil utopisme s'incarna pratiquement dans le babouvisme.* Les babouvistes tentèrent d'assurer dans les faits, à partir d'une pratique, la réincarnation du rêve antique, celui de l'Égalité et de la communauté des biens. *La Conspiration des Égaux* effectua le premier travail politique destiné à réaliser le communisme.

Né en 1760 à Saint-Quentin, Gracchus Babeuf put vivre de l'intérieur la condition du pauvre, celle des strates populaires les plus déshéritées de la période pré-89.

Fils d'un ancien soldat déserteur, Babeuf ne fut pas cependant privé de toute instruction. Il reçut des rudiments éducatifs de son père et, surtout, se forma lui-même. Autodidacte, il se plonge dans le *Code de la nature,* Rousseau, Mably. Ses sources intellectuelles sont celles de la grande tradition utopiste. En rapport avec l'Aca-

démie d'Arras, en correspondance avec Dubois de Fosseux, dont la culture est représentative de l'âge des Lumières, il se passionne pour le célèbre prospectus : *L'avant-coureur du changement du monde entier*. Le voici prêt idéologiquement, lorsque arrive 89, à dépasser la Révolution politique. Babeuf atteindra l'au-delà des conceptions les plus avancées de la pensée bourgeoise. Le vœu de l'égalité réelle appelle la Révolution sociale. Ce qu'exprimera en une formule lapidaire le *Manifeste des Égaux* : « *La Révolution française n'est que l'avant-courrière d'une autre Révolution bien plus grande, bien plus solennelle et qui sera la dernière.* » (Buonarroti, *La conspiration pour l'égalité*, t. 2, p. 95.) Si le travail de Babeuf s'inscrit par la force des choses dans le mouvement d'émancipation de la Révolution française, il y a cependant *cassure entre la vision robespierriste et le babouvisme* : perspective de la propriété privée, d'un côté, de l'autre, idéal communautaire.

Venu dans la capitale en 1793, Babeuf est donc antirobespierriste : attitude logique, certes, puisqu'il franchit le domaine de la réflexion bourgeoise, mais qui l'amène cependant à une méprise sur le sens de Thermidor. Il ne saisit pas que Thermidor ouvre la voie à la Réaction. Plus tard, Babeuf procédera à une véritable autocritique.

La conspiration pour l'égalité se présente à nous dans son organisation, ses méthodes et ses buts comme un paradigme de l'institution révolutionnaire. Elle s'offrira en modèle de l'insurrection à la tradition socialiste du XIX^e^ siècle. Le babouvisme insufflera ses thèmes dans tout le projet socialiste français. Le prémarxisme, Blanqui hériteront de l'esprit de la Conspiration. On peut dire que les babouvistes modelèrent la sensibilité et la réflexion sociale française tout autant que le firent par la suite un Blanqui ou un Proudhon. La Conjuration des égaux apparaît ainsi comme l'exemple type.

Quel était le projet des Egaux ? Ils voulaient ajouter « à la révolution des pouvoirs et des grandeurs celle incomparablement plus juste dont l'impartiale distribution des biens eût été le résultat final » (Buonarroti, *op. cit.*, t. 1, p. 100). Formule où la révolution sociale se dévoile comme le but final de la révolution politique et bourgeoise. Les Egaux surent percevoir très tôt les *lueurs annonciatrices du futur*.

Une de leurs idées les plus fécondes, et qui inspira certainement le plus fortement la pensée révolutionnaire semble être le projet d'une *autorité provisoire*, antérieure à l'ordre électoral. Buonarroti nous

apprend sur quoi se fonda pour les Égaux la nécessité d'une dictature. Le « Directoire secret » comprit la leçon de la Révolution française. Il discerna au fond parfaitement les mécanismes et les rouages de la lutte des classes. A quoi aboutit l'inégalité ? Elle crée des « intérêts opposés », des coalitions antagonistes. Or, les gouvernants possèdent, au point de départ, l'avantage essentiel. Riches et puissants, ayant en propre la clef du savoir et de l'éducation, ils se trouvent déjà *a priori* en mesure de flouer les opprimés. Ainsi, la multitude « ignorante, crédule et victime d'un travail excessif » est-elle soumise à « *un petit nombre d'hommes instruits et adroits, qui abusant de la préférence qu'ils ont su obtenir, ne s'appliquent qu'à conserver et renforcer l'ordre qui leur est exclusivement favorable* » (Buonarroti, *op. cit.*, t. 1, p. 100). Les babouvistes arrachaient les masques, perçaient à jour le mécanisme électoral, uniquement destiné à piéger les faibles et à consolider l'inégalité. Les armes n'étant point égales dans le combat, les uns détenant la richesse, alors que les autres sont écartés de la sphère de l'existence sociale, il en résultait que les jeux étaient faits d'avance, et que seule une autorité révolutionnaire pallierait à la situation ainsi créée. Un gouvernement provisoire devait se constituer *pour assurer le « triomphe de l'égalité », programme qu'un peuple habitué à l'esclavage ne pouvait remplir.* Buonarroti distingue ici souveraineté réelle et formelle. Une dictature authentiquement révolutionnaire sauvegardera la première. La seconde coïncide avec le souci du légalisme, et aboutit à une *liberté fictive.* Une seule méthode : que la puissance se concentre entre des « mains sagement et fortement révolutionnaires ». Cette délégation de pouvoir se voulait respectueuse en dernier ressort de la démocratie concrète. Ainsi les Égaux décrivaient-ils le piège du *formalisme.* Babeuf et les conjurés liaient d'instinct l'utopie égalitaire héritée des âges lointains et la tactique révolutionnaire. Le rêve pouvait commencer à s'incarner. Si l'influence du babouvisme sur Blanqui apparaît nette, la connexion avec le marxisme frappe également par certains côtés. Aussi est-il légitime de se demander avec Georges Lefebvre si « comme Blanqui, le livre de Buonarroti ne présenta pas à Lénine des sujets de méditation ».

L'organisation du directoire secret insurrecteur était destinée à faire pénétrer les principes révolutionnaires dans toutes les classes opprimées. Travail de sape, de menée plus ou moins souterraine pour miner les institutions bourgeoises. Cet effort, le Directoire secret de

Salut public le réalisa en collaboration avec douze agents révolutionnaires, « un pour chaque arrondissement de la commune de Paris ». Du dialogue et de la discussion devait jaillir l'étincelle qui permettrait au peuple d'accomplir sa marche vers l'égalité réelle. Les agents révolutionnaires tiendraient « note du thermomètre journalier de l'esprit public ».

On sait que la trahison de Grisel rendit possible l'arrestation des conjurés le 21 floréal de l'an IV. Babeuf, après avoir tenté un suicide à la fin du procès, mourut sur l'échafaud. Sa dernière lettre témoignait d'un grand calme en face de la mort, en cette certitude qu'il semblait avoir de la légitimité de sa cause. « Ne croyez pas que j'éprouve un regret de m'être sacrifié pour la plus belle des causes. Quand même tous mes efforts seraient inutiles pour elle, j'ai rempli ma tâche. » (Babeuf, *Textes choisis* par Mazauric, p. 247.)

• *Babouvisme et théorie sociale*

Comment se présente la contribution babouviste à la théorie sociale ? Les thèmes des Égaux préfigurent avec une clarté si éclatante la réflexion du XIX^e^ siècle qu'il convient d'en voir l'organisation essentielle. Ils anticipèrent en effet sur le réel. Certes, Buonarroti publia seulement en 1828 *La conspiration pour l'égalité*. Mais l'incontestable effet rétroactif intervenu dans certaines pages de Buonarroti ne doit pas conduire à minimiser le rôle des babouvistes dans la formation du socialisme et du communisme. En des aperçus profondément originaux, ils fournirent aux premiers socialistes du XIX^e^ siècle des concepts clarifiés, démystifiés. Désireux de ne point se laisser abuser par la croûte des mots, par un vocabulaire mensonger, ils écartèrent le voile d'hypocrisie. La nature engendre l'idée d'égalité, mais le fait premier, concret et réel est la lutte de classes. « De temps immémorial, la plus avilissante comme la plus monstrueuse inégalité pèse insolemment sur le genre humain. » (Buonarroti, *op. cit.*, t. 2, p. 94.) La dialectique des maux se présente ainsi : *a)* la propriété ; *b)* l'inégalité et la lutte de classes ; *c)* les malheurs et l'esclavage. L'accaparement d'objets par un individu — ou un groupe — au-delà de la sphère des besoins constitue un dépouillement, une usurpation manifeste, une appropriation par fraude. Rien de légitime en cette possession. Nous pénétrons ici dans l'absurdité, l'injustice et l'iniquité. La propriété et l'hérédité par famille font naître les luttes féroces de classe à classe, et de famille à famille.

Mise en évidence de la lutte des classes, dénonciation de la propriété comme vol et spoliation, analyse, enfin, du fonctionnement et des conséquences de l'industrie et du commerce : le procès des babouvistes porte loin, annonçant la description des crimes mercantiles chez Fourier, ainsi que le cercle vicieux de l'industrie civilisée. Même la démystification de la concurrence est opérée. Elle n'aboutit qu'au monopole. Bien avant *l'Esquisse d'une critique de l'économie politique,* les Égaux avaient saisi la dialectique concurrence/monopole. Le babouvisme fut un ferment incomparable. Il donna vie à la critique sociale. Sa richesse théorique reflète sa volonté d'action sur le réel.

Donnons quelques exemples : la lettre de Babeuf à Charles Germain du 10 thermidor an III incite à rapprocher non seulement Babeuf de Fourier, mais de Saint-Simon. Pivot de la lettre : une certaine philosophie du travail comme seul créateur de richesse et de valeur. Les babouvistes firent pénétrer dans l'esprit du temps des concepts pré-marxistes.

Le négoce ? Il n'engendre rien par lui-même. Il est à l'origine de la formation d'un corps uniquement parasitaire, frelons pillant le miel des abeilles ; et, si nous prenons le commerce au sens général du terme, comme « ensemble de toutes les opérations qui font naître la matière première, qui l'approprient aux divers usages par la manipulation, et qui la distribuent » (Babeuf, *Textes choisis*, p. 190), il est permis de se poser la question : « Pourquoi les premiers agents, ceux qui font le travail créateur, le travail essentiel, en retirent-ils incomparablement moins d'avantages que les derniers, qui ne font que le travail le plus subalterne, le travail de distribution ? *Ces derniers abusent et les autres se laissent abuser...* (Babeuf, *Textes choisis,* p. 190.)

Le système commercial vise donc à gruger l'acheteur, à le dépouiller par fraude de son bien. Le désordre, l'imposture, l'anarchie des mécanismes marchands sont d'ailleurs tels qu'on simule « la rareté des objets de première nécessité » ou qu'on « *pousse la scélératesse jusqu'à en détruire la plus grande partie* ». Monde anthropophage, aliéné et fourbe, tout entier livré à ceux que Fourier dénoncera plus tard comme « vautours mercantiles », régi par le principe de l'exploitation et de l'asservissement, univers par conséquent égaré et absurde. La clef du problème : que les agents de distribution cessent leur fonction parasitaire, qu'ils redeviennent des préposés de la

« grande famille » humaine. Alors disparaîtrait le « trafic sans pudeur, sans entrailles et sans foi ». Ainsi, Babeuf — comme plus tard Fourier — ne put, certes, analyser de façon « scientifique » le capitalisme moderne encore en gestation. Du moins en comprit-il l'esprit. Le commerce est mensonge. Quant au pivot du capitalisme, la concurrence, elle ne tend pas à créer progrès et perfectibilité — comme le voulait l'argumentation des libéralistes — *mais à placer « le monopole entre les mains du vainqueur ».*

La critique babouviste de la « civilisation » donne par conséquent à voir le chaos économique et politique, qui se dissimule derrière l'ordre apparent. La révolution implique l'organisation réelle.

Se trouve exclu tout « réformisme ». Babeuf ne s'illusionne nullement, on le sait, sur l'éventualité d'une prise pacifique du pouvoir. Le ton *religieux* de certaines formules babouvistes (« *la religion de pure égalité* que nous prêchons à nos frères dépouillés et affamés... ») ne supprime pas le recours à la violence. La révolution est la seule voie possible. On conçoit l'importance de cet acquis babouviste. Alors que bien des penseurs prémarxistes tâtonneront longtemps, rêvant de l'éducation, de l'affectivité, du sentiment comme moyens d'accès vers le socialisme et le communisme, Babeuf pense à une stratégie révolutionnaire, amenant l'égalité de fait.

Avec la révolution babouviste s'opère le passage de l'égalité théorique (celle apportée par la Révolution française) à l'égalité concrète. A quelles *conditions* le système égalitaire peut-il être *réalisé* ? Il s'agit d'instaurer une structure rendant possible un état social tel que tous soient *effectivement* égaux. « Ce n'est plus *dans les esprits* qu'il faut faire la révolution... *Mais c'est dans les choses qu'il faut enfin que cette révolution, de laquelle dépend le bonheur du genre humain, se fasse aussi tout entière.* » (Babeuf. *Textes choisis*, p. 209.)

Le bonheur : idée où se cristallisent désirs et rêves du babouvisme, qui hérite là des Jacobins. Introduire l'égalité réelle par l'ébranlement révolutionnaire permettra d'initier les peuples au bonheur parfait, sans mélange. Cet eudémonisme apparaît comme l'horizon de la pensée des Égaux. Les thèmes millénaristes tissent la toile de l'utopie concrète, de l'idéal programme. Le mythe de l'âge d'or doit s'incarner, se faire, par le biais de la lutte de classes et de l'insurrection. Alors résultera un « *bonheur universel, inaltérable... Le bonheur commun, but de la société...* » (Babeuf, *Textes choisis*, p. 217). Au pivot du droit de propriété se substitue celui du *droit au bonheur, exigence*

malienable et sacre. « La loi naturelle a donné à tous un droit égal au bonheur. » (Buonarroti, *op. cit.*, t. 1, p. 157.) Le système communautaire, par son reseau de lois, son organisation sociale, « sa grande et fréquente communication d'hommes et de choses », édifie la cité heureuse.

Cette doctrine du bonheur, ce système de l egalite des conditions, repose d abord, on l'a souvent montre, sur *un communisme de distribution* et non de production. (Buonarroti, *op. cit.*, Preface de G. Lefebvre, t. 1, p. 12.)

Le capitalisme embryonnaire de l'époque enfanta l'idee communiste sous la forme du partage égal des richesses et de la participation semblable aux jouissances. Les Egaux établirent la necessité de confier à des magasins d Etat la totalite des productions. Les citoyens viendraient s'y fournir selon le principe de l'égalite la plus rigoureuse. Les exigences de la solidarite conduiraient d'ailleurs les régions les plus riches à approvisionner les plus pauvres. Dans tout ceci, un seul critère : ne jamais exceder ses besoins, ne point depasser la portion de biens indispensable à la satisfaction des tendances et des désirs (critère finalement assez flou). Les babouvistes étendaient les devoirs de la communaute aux vieillards et aux infirmes. Tous méritent une existence heureuse. A la societé d'assurer des institutions capables de rendre ce bonheur possible. La cohésion économique et morale, en integrant les individus et en chassant le chaos politique, peut former la première idee concrète et vecue du bonheur : la nature a donne à chaque homme un droit egal à la jouissance de tous les biens. Le but de la societe est de defendre cette egalité souvent attaquée par le fort et le mechant dans l'etat de nature, et d'augmenter, par le concours de tous, les jouissances communes. (Article premier de la Doctrine de Babeuf.)

Ce communisme, bien qu'essentiellement fondé sur le principe de l'egalité de repartition, se trouve remarquablement en avance sur l'epoque. Les Egaux conçoivent le travail comme une nécessité sociale ; et même l'instruction — comme les jouissances — doit être commune. Instruction identique, mais assez courte : les babouvistes ne furent pas exempts d'une certaine mefiance à l'égard des arts et sciences. Cet héritage rousseauiste marque les formules du *Manifeste des Egaux* et du *Manifeste des Plébeiens*.

En effet, le progrès de la culture ne favoriserait-il pas aristocratisme et « elitisme », en se faisant le support d'un sentiment de

supériorité ? Le savoir créerait un reseau d'illusion, plongeant dans l'assujettissement ceux qui n'y participeraient point. Ainsi Babeuf opère-t-il une démystification du labeur intellectuel, lequel apparaît comme une ruse supplementaire des nantis pour conserver la suprématie. Le savoir devient alors une arme dans les conflits de classes, pourrait-on dire en langage moderne. Il transmet l'imperatif de perpétuation d'un régime social fonde sur l'oppression. Sa fonction : reproduire l'ordre, et permettre l'exercice d'un pouvoir. De plus, la production intellectuelle beneficie de l'acquis social des générations. Cette dette a l egard de la societe « penalise » d'une certaine façon l'inventeur. Il est donc normal que les creations du génie, produits de tous, rentrent dans le domaine collectif, sans qu'interviennent les fameux critères de « mérite » et de talent Les conceptions intellectuelles appartiennent à la communaute et ne sauraient conférer le moindre privilège.

Ainsi, le babouvisme s'integre dans une tradition « anti-intellectuelle ». Tous les travaux possèdent une valeur identique et, par consequent, toute distinction est à proscrire, fût-ce celle apportée par l'intelligence.

Le mérite des bras vaut bien celui de la tête, nous apprend Buonarroti. Tous participeront aux tâches difficiles ou penibles. Peu importe, d'ailleurs, les arts et les sciences. « *Perissent, s'il le faut, tous les arts, pourvu qu'il nous reste l'egalité reelle.* » (*Manifeste des Egaux*, in Buonarroti : *Conspiration pour l'egalite*, t. 2, p. 95.)

Le seul et unique critère qui doive intervenir en théorie sociale est donc, en definitive, celui de l'*egalité*-Totale-Absolue-Inconditionnée Elle eclaire l'univers babouviste, appelle à rejeter dans la poussiere dénivellation et hierarchie Postulat de base, elle alimente toute la suite des propositions des révolutionnaires de 1797. Il semble que sans elle la democratie s'engloutisse dans l'hypocrisie et la tartuferie. Ainsi, le *Manifeste des Egaux* s'exclame-t-il, nous livrant la clef, le nœud de la mentalité babouviste : « *Disparaissez enfin, révoltantes distinctions de riches et de pauvres, de grands et de petits, de maîtres et de valets, de gouvernants et de gouvernes.* » (*Manifeste des Egaux*, in Buonarroti : *op. cit.*, t. 2, p. 96.) Dommanget n'a pas tort de saisir dans ce grand cri — malgré le caractère parfois impératif et autoritaire de la doctrine des Égaux — la poussée d'une vérité libertaire : vocation anarchiste, qui, par moments, afflue dans les thèmes babouvistes.

Le communisme des Égaux a été classiquement rangé dans la catégorie du « communisme grossier ». Ainsi, Engels, en 1843, écarte assez rapidement le babouvisme. « Le communisme d'alors était d'une espèce grossière et superficielle. »

En fait, la doctrine babouviste se révèle complexe et riche. Babeuf et Buonarroti menèrent le procès de la société bourgeoise avec une lucidité aiguë. La volonté d'opérer la démystification des concepts, de passer, du domaine strictement politique et formel, au champ social et concret apparaît remarquable. Le souci d'une démocratie *réelle* demeure un acquis important. Si les Égaux nous fournissent un modèle de législation qui peut sembler par moments rudimentaire, ils furent cependant d'authentiques précurseurs. Ils unirent l'utopie sociale à une application possible, et posèrent directement le problème de l'action, de l'organisation de la révolution.

Avec Babeuf, Sylvain Maréchal, Buonarroti, le thème de la société communautaire prend vie. Leur doctrine n'appartient pas seulement au passé. Elle manifeste à plus d'un titre une étonnante modernité. Avec les Égaux, le prolétariat surgit comme force de révolte et d'insurrection : première prise de parole effective de l'armée des opprimés.

1. LA DOCTRINE SOCIALE DE SAINT-SIMON

L'utopisme prémarxiste naît d'une situation historique, nous dit Engels. Les germes d'idées de génie perceraient sous « l'enveloppe fantastique », annonçant l'éclosion du socialisme scientifique. Encore convient-il, nous le savons, de ne pas perdre totalement dans son originalité la nouvelle figure du monde qui jaillit avec Saint-Simon, Fourier et les autres penseurs socialistes du XIX^e^ siècle. Les droits de l'imagination, le messianisme religieux colorent cette représentation de l'univers, lui donnant son sens propre, sa signification interne qu'il faudrait tenter de sauvegarder.

Ceci est vrai d'abord des écrits de Saint-Simon, de cette œuvre labyrinthique où s'entrecroisent tous les fils de la pensée moderne, œuvre irréductible à toute analyse unidimensionnelle. Saint-Simon n'est pas seulement prémarxiste, mais probablement tout autant le

père d'un certain technocratisme. Sa postérité complexe reflète la route qu'il suivit, ses multiples enchevêtrements, son devenir hétérogène, des *Lettres d'un habitant de Genève* jusqu'au *Nouveau christianisme.* Il fonde la théorie sociale moderne, pose le concept d'une science de l'homme, d'une politique scientifique, préfigure un certain Feuerbach, un certain Marx, mais aussi Auguste Comte et le positivisme. Du moins une idée est-elle présente chez lui, qui donne vie à *tous* ses écrits : celle de travail, c'est-à-dire, en termes saint-simoniens, de *production.*

Saint-Simon n'est d'aucune classe. Appartenant à la famille du célèbre mémorialiste, il n'hérite point de sa fortune. « J'étais le plus proche parent d'un auteur connu, du duc de Saint-Simon... Il s'est brouillé avec mon père, qu'il a déshérité J'ai donc perdu les titres et la fortune du duc de Saint-Simon Mais j'ai hérité de sa passion pour la gloire. » (Saint Simon, *Sa vie écrite par lui-même,* in *Œuvres de Saint-Simon,* t. 1, p. 71.)

LA LIBERTÉ INDUSTRIELLE, LE PROJET SCIENTIFIQUE

En 1779, Saint Simon part pour l'Amérique et y combat, nous dit-il, sous les ordres de M. de Bouillé, et sous ceux de Washington.

Saint-Simon ne s'y passionne point pour la tactique militaire, mais pour la science politique. Il discerne, au spectacle de la révolution et des mœurs américaines, la floraison et l'épanouissement d'une réalité opprimée, vilipendée ou simplement ignorée sur notre continent : *la liberté industrielle.* Passer de l'Ancien au Nouveau Monde, c'est aller d'un univers stratifié en castes, dédaigneux du travail, à une communauté fondée sur l'effort et l'autonomie Entre ces deux sociétés, un abîme : celui qui sépare un ensemble féodalo-militaire d'une civilisation de la production. Expérience décisive sans nul doute pour Saint-Simon, qui le dirigea vers *l'idée du bonheur social possible, vers la philosophie du travail.* Saint-Simon saisit que la révolution américaine ouvre une nouvelle ère dans le devenir, que les changements intervenus déterminent une cassure historique profonde, une mutation de l'esprit humain. Desormais, une forme de civilisation va naître. Vues prophétiques, que le fondateur de la science sociale développe dans ses *Lettres a un Américain,* opposant la liberté indus-

trielle, fille de l'Amérique, à la culture morte du Vieux Monde. Une forme de société est en train de périr. Une autre naît. La civilisation, dit Saint Simon, ne suit pas la même marche dans les deux hémisphères.

Considérons de plus près l'expérience américaine de Saint-Simon. Elle lui fournit le terrain qui féconda ses vues sur l'industrie, sur le concept de travail. Saint-Simon observe, pratiquant une sorte de sociologie empirique, attentif aux clivages de civilisation. Il découvre une nation où la théologie et la morale théologique sont déjà tré-passées, un pays où le dogme religieux est éteint, puisque toute religion se voit également admise, qu'aucune ne domine de manière particulière. Bref, dans une contree où les religions ne peuvent dégénérer en imperatif étatique et théologique, où donc la tolérance et la liberté règnent, on peut déjà parler d'*une éthique terrestre et industrielle,* d'une morale positive assise sur de nouvelles bases, et ce d'autant plus que l'Amérique ignore les privilèges de classes, l'oppression et l exploitation des laborieux par les frelons. Point de nation oisive et fainéante vivant aux dépens de la nation travaillante. « Je remarquai .. qu'il n'existait aucun corps privilégié. » Saint-Simon, habitué à circuler à travers des nœuds de privilèges, diagnostique dans l'Ancien Monde la maladie du corps politique. La société y est renversée, puisque gouvernent les improductifs. La conclusion logique de cette analyse : le poids de l'Etat se manifeste en Amérique avec une force moindre qu'en Europe. Dans une nation égalitaire, le carcan étatique ne torture point les industriels.

L'Amérique dessine donc pour Saint-Simon le modèle d'une société libérale, démocratique et fondée sur le travail. La Révolution américaine fournit le schème d'un régime aux antipodes de l'esprit militaire et théologique. Grande leçon pour l'espèce humaine : les Américains s'attachent au développement de l'industrie et garantissent la liberté individuelle. Cette dernière coïncidant avec la liberté publique, on peut dire que l'ordre social américain s'éloigne en tous points de l'exemple européen. Le premier s'enracine dans la capacité du peuple. La chose publique appartient en Europe au gouvernement « d'en haut ». Organisation libre en Amérique, « obéissance passive en Europe » : le Nouveau Continent suggéra peut-être à Saint-Simon l'idée de l'administration des choses.

La vision industrielle se poursuit chez Saint-Simon sous la forme d'un projet technique « A la paix, j'ai présenté au vice-roi du

Mexique le projet d'établir entre les deux mers une communication. » (Saint-Simon, *Sa vie écrite par lui-même,* in *Œuvres,* t 1, p. 64.) 1789 : la Révolution répond d'une certaine façon aux vœux égalitaires de celui qui deviendra désormais le citoyen Bonhomme. C'est pour le philosophe l'ère des spéculations financières. Mais l'argent, nous dit Saint-Simon, n'était pas une fin en lui-même. « Organiser un grand établissement d'industrie, fonder une école scientifique de perfectionnement étaient les véritables objets de mon ambition. » (Saint-Simon, *Sa vie écrite par lui-même,* in *Œuvres,* t. 1, p. 67.)

Après Thermidor, Saint-Simon emploie son argent à « acquérir de la science ». En 1803, ses publications commencent avec *Les lettres d'un habitant de Genève.* Le *Mémoire sur la science de l'homme, L'Industrie, L'Organisateur,* le *Catéchisme des industriels,* jalonnent une carrière qui se termine avec *Le nouveau christianisme* en 1825. Alors commence la légende. Une nouvelle religion naît : le saint-simonisme.

Les notations de Saint-Simon dans *Sa vie écrite par lui-même* nous éclairent sur sa méthode. Son axe : la connaissance des classes sociales, non point théorique, mais « pratiquée » et vécue, « dramatisée », devenue expérience quasi existentielle. « Pour faire des découvertes en philosophie, il faut.. *parcourir toutes les classes de la société,* se placer personnellement dans le plus grand nombre de positions sociales différentes » (Saint-Simon, *Sa vie écrite par lui-même,* in *Œuvres,* t. 1, p. 82), comprendre les mœurs et opinions des différents groupes. Ces thèmes concrets et empiriques n'excluront nullement l'autre pôle, celui du messianisme eschatologique. « *L'âge d'or du genre humain est devant nous.* » La dimension scientifique s'entrecroisera avec le néo-christianisme et le millénarisme. Ce sont les deux phares de la pensée sociale saint-simonienne.

Premier niveau de recherche : *La science.* Dans *Les lettres d'un habitant de Genève,* la cité saint-simonienne obéit à l'injonction du savoir newtonien. Il s'agit de renoncer à l'ordre théologique, de se placer dans le champ de la connaissance. *Un « conseil scientifique » gérera la planète.* Au Savoir de guider et d'administrer la communauté.

La science fournit donc l'axe du credo saint-simonien. Savants, et artistes aussi, dirigeront la marche de l'esprit humain Se dessine le thème ultérieur du double pouvoir savants 'artistes. Il ne manque encore que la forme industrielle.

LES CONCEPTS DE CRISE ET DE TRAVAIL. L'HISTOIRE, SCIENCE RIGOUREUSE

L'*Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e^ siècle* (1807-1808) nous entraîne dans une multiplicité de perspectives. Interviennent la réflexion sur la science, sur l'évolution de l'esprit humain, le travail éthique et politique proprement dit. L'*Introduction* est une œuvre riche où la dialectique historique de Saint-Simon se creuse et s'approfondit. L'unité du système se forme.

L'acquisition la plus importante de l'*Introduction aux travaux scientifiques* : probablement le concept de *crise*. L'histoire, le déroulement du devenir humain se conçoivent d'abord par des périodes de fermentation, d'interrogation, de remise en question des idées. Des secousses ébranlent alors la pensée. C'est par ces bonds, ces nœuds que les sociétés évoluent et progressent. « Les grandes pensées, les grandes révolutions scientifiques sont le résultat des grandes fermentations morales. » (Saint-Simon, *Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e^ siècle*, in *Œuvres*, t. 6, p. 157.) La réflexion de Saint-Simon est attentive aux conflits, sources de tout mouvement. « *L'esprit humain ne marche que par crises. Ses plus grands pas ont été précédés de sanglantes révolutions.* » (Saint-Simon, *ibid.*, t. 6, p. 190.)

Quant au concept de travail, il se précise par contraste avec le parasitisme des oisifs. « *L'homme doit travailler.* » Le travail ? Une extériorisation productive au sens le plus général du terme, dans le domaine de la création littéraire ou scientifique, comme dans celui de l'effort technique. A ce monde où l'homme organise et dompte le réel, soumet les choses à sa volonté, s'oppose la jouissance de l'oisif. *Il est permis de rapprocher Saint-Simon et Hegel :* même appréhension du travail comme informant les choses. Ce concept, en cette aube du XIX^e^ siècle, semble, aux divers horizons de la pensée, le maître mot du discours. De l'économie politique bourgeoise à la science sociale naissante, le pilier de toute réflexion humaine se dresse. Ce pilier, c'est le travail. Et, de même que Hegel trouve dans l'action laborieuse l'unique médiation par laquelle l'homme puisse s'atteindre et se faire, de même que la suppression de la chose dans le travail apporte l'extériorisation capitale, de même que le propriétaire désœuvré ne peut participer à la dialectique de l'histoire, ainsi

chez Saint-Simon la production humaine est saisie comme l'acte essentiel, en antithèse avec le vide et le vol de l'oisiveté. Saint-Simon, comme Hegel, découvre que la conscience accède à la valeur par le travail. Jouir dans l'oisiveté — sans qu'intervienne le processus de transformation du réel - ne peut aboutir qu'à un bilan bien pauvre. En définitive, le prestige des frelons et autres parasites doit s'effriter, tomber en poussière. Comme chez Hegel, celui qui interpose le travail d'autrui entre les choses et lui-même est destiné à rencontrer un pur néant. L'existence sans l'œuvre de la liberté industrielle, c'est la mort. Rien ne s'enfante, si ce n'est par la douleur du travail.

A partir de 1809, le concept d'une *science de l'histoire* et de la société se place au centre de la pensée de Saint-Simon. La connaissance du passé et de l'avenir de l'espèce humaine couronne l'édifice du savoir, synthétise et unifie les diverses disciplines particulières. La théorie historique doit accéder au terrain des faits, à la positivité. Idée dont il est inutile de souligner l'importance. Si le problème de la formation du matérialisme historique se comprend comme celui de la possibilité d'une extension de l'objectivité à l'étude de la réalité sociale, on peut, avec *Gurvitch* (G. Gurvitch, *Les fondateurs français de la sociologie contemporaine,* fascicule I), parler d'une influence de la pensée de Saint-Simon sur Marx. L'histoire, en tant qu'elle acquiert un statut scientifique, donne sens et unité aux études éparpillées Certes, la philosophie de l'histoire apparaît un acquis de la conception hégélienne. Marx fut d'abord jeune hégélien. De l'arbre allemand naquit la pensée marxienne. Mais, si le leitmotiv hégélien chemine dans toute l'œuvre de Marx, il semble cependant légitime de trouver dans le souci marxien d'une histoire scientifique, des réminiscences saint-simoniennes.

Dans le *Mémoire sur la science de l'homme* (1813), l'histoire se présente comme la *science par excellence,* la « sciences des sciences ». En ce cercle du savoir s'unifient l'éthique et la politique, la sagesse — s'il est permis d'employer ici ce terme — et la praxis. La science sociale déparcellise la connaissance et fonde la politique générale. Vers l'histoire convergent les éléments de la connaissance. Nous reconnaissons ici l'appareil conceptuel marxien. Saint-Simon, comme Marx, pense en termes d'histoire. La différence ? L'histoire saint-simonienne est radicalement close. Saint-Simon ne parle-t-il pas de la série passé-présent-avenir, série où tous les termes semblent coexister. « Toutes les choses qui sont arrivées, toutes celles qui arriveront forment *une*

reule et même série dont les premiers termes constituent le passé, dont les derniers composent l'avenir. » (Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme*, in *Œuvres*, t. 5, p. 14.) La science de l'histoire permet l'avènement du discours réel. Du même coup, elle met à mort la temporalité. Elle fonde le savoir, et inscrit le mot fin dans le devenir.

Saint-Simon peut donc figurer avec Hegel parmi les précurseurs immédiats du marxisme. Sa *Philosophie de l'histoire* annonce Marx, comme sa *Dialectique des classes sociales et de la propriété*. Ce que manifeste en 1814 l'opuscule *De la réorganisation de la société européenne*. « Il n'y a point de changement dans l'ordre social sans un changement dans la propriété. » Ainsi l'histoire humaine se révèle celle des formes diverses de la propriété.

Le discours scientifique suppose histoire et luttes de classes. Il s'achève, nous montre *De la réorganisation de la société européenne*, avec une politique non conjecturale. Le passage de l'illusion ou de la connaissance parcellaire à la vérité se faisant par l'histoire, « science réelle et positive », alors peut se clore l'univers opaque de la politique fondée sur la routine S'extirpe toute racine d'erreur et d'incertitude. A la « préhistoire » de l'humanité succède un système social « tendant au bien commun ». « Jusqu'ici la méthode des sciences d'observation n'a point été introduite dans les questions politiques.. Le temps est venu où doit cesser cette enfance de la science... » (Saint-Simon, *De la réorganisation de la société européenne*, in *Œuvres*, t. 1, p. 183.) Mettre des faits à la place des mots des métaphysiciens, dira plus tard Saint-Simon. Il s'agit donc de substituer une politique positive à une routine, programme possédant une certaine analogie avec celui de Marx, où science et praxis sont appelées à se forger, contre l'idéologie.

CLARIFICATION DU CONCEPT D'INDUSTRIE À PARTIR DE 1816. SAINT-SIMON ET MARX

A partir de 1816, dans *L'Industrie*, *L'Organisateur*, le *Système industriel* et le *Catéchisme des industriels*, le *concept de travail se trouve de plus en plus clairement formulé et explicité*. Il prend place, aux côtés de celui d'histoire, parmi les instruments notionnels de la science sociale saint-simonienne. Tout apparaît désormais comme

devant se faire par l'industrie, et par conséquent pour elle *Cette découverte modifiera le programme social de Saint Simon* (du pouvoir savant, nous passerons au pouvoir industriel, à la mise en relief de la classe des industriels, seule classe utile ; les savants lui seront désormais subordonnés) et influencera les textes de Marx, les *Manuscrits* et l'*Idéologie* en particulier, produits d'une réflexion sur la *Phénoménologie de l'esprit*, mais sans doute aussi d'une lecture de Saint-Simon. Le travail, lieu où l'homme s'engendre, l'action, essence de l'homme : *L'Industrie* et *L'Organisateur* creuseront ces thèmes. L'industrie extériorise et manifeste l'homme « La société tout entière repose sur l'industrie L'industrie est la seule garantie de son existence, la source unique de toutes les richesses » (Saint-Simon, *L'Industrie*, in *Œuvres*, t. 1, p. 13.)

L'industrie : elle désigne toute production, toute création sociale, tout acte par lequel s'opère l'humanisation de la nature, l'idéalisation du réel. Elle est la médiation permettant la satisfaction des besoins humains.

Même problématique chez Saint-Simon et Marx : il faut avoir pour principe l'homme incarné dans une situation historique, réel et concret, l'être en tant que producteur. Soumettre l'objet, maîtriser le monde objectif : la philosophie sociale de Saint-Simon part de ces prémisses. Ce point de vue se révèle *réaliste*, tout autant que le terme ultime de la recherche, puisque le saint-simonisme aboutit à une société pluraliste. Mais la méthode est utopiste. Le fameux « gouvernement des choses » sera le produit du discours et de la persuasion. Là diffèrent profondément Saint-Simon et Marx. La violence est exclue de l'univers saint-simonien. Fondateur d'une philosophie du travail, énonçant donc le concept majeur du XIX^e^ siècle, il hérite, en indiquant la voie de la connaissance pour parvenir à une politique positive, de la pensée du siècle des Lumières. L'acte technique, industriel, doit conduire au bonheur social : cette idée moderne annonce une nouvelle époque Mais, pour Saint-Simon, la société libre s'imposera d'elle-même.

Quoi qu'il en soit, Saint Simon décrit, avec une perspicacité remarquable, l'énergie du flot montant de l'industrie. « L'importance que l'industrie s'est acquise est incalculable *Elle a tout envahi, Elle s'est emparée de tout.* » (Saint-Simon, *L'Industrie*, in *Œuvres*, t. 2, p. 148.)

Saint Simon n'apparaît-il pas le prophète du capitalisme naissant ? La classe industrielle saint-simonienne ne se ramène-t-elle pas à la

bourgeoisie industrielle ? Accepter cette thèse, ce serait laisser de côté l'attention de Saint-Simon pour « le sort de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre », pour ce qu'il appellera le prolétariat. Gardons-nous de trop rétrécir le concept d'industrie, d'y voir un pur produit du capitalisme s'enfantant. L'idée de la « création collective » dépasse le champ historique et social de la bourgeoisie de 1816.

La doctrine de Saint-Simon se manifeste donc bien comme une philosophie du travail, comme la description d'un monde où l'homme supprime la forme extérieure étrangère, et lui substitue sa propre marque. Ainsi, toutes les classes et toutes les choses se montrent-elles dépendantes de l'industrie. La *Première opinion politique des industriels* (lettre à Ternaux) contient le sentiment aigu du nouveau langage du monde, de la métamorphose qui s'y est opérée. L'univers a changé de dimension. S'est effondré un certain état de la civilisation. Est apparue une nouvelle phase. Au temps d'ignorance et de barbarie, où les militaires jouissaient « du premier degré de considération », a succédé l'ère de la production. Le seul impératif des nations : celui de la création technique. Tout relève maintenant de la transfiguration industrielle. « La France est devenue une grande manufacture et la nation française un grand atelier. » Ainsi Saint-Simon exprime-t-il, à l'aide de la terminologie pré-industrielle, *le nouveau moment de l'Esprit.*

La production dévoile le grand livre où se lisent les facultés essentielles de l'homme. Elle engendre tout, la richesse et les valeurs, le monde de l'éthique. Telle est la leçon qui se dégage de *L'Industrie.*

Le mouvement historique se construit donc par le processus du travail. La société peut se concevoir à l'image de l'entreprise industrielle. L'ensemble des nations est analogue à une réunion d'industries. Saint-Simon envisage toutes choses à la lumière du principe de la production. L'ordre naturel se montre en lui-même dépourvu de signification. La seule problématique : celle qui est posée en termes de culture et de technique. Saint-Simon nous introduit à une théorie du développement pratique de l'homme, puisque le seul modèle qu'il fasse surgir devant nous est celui des rapports sociaux fondés sur le travail.

ABEILLES ET FRELONS. LA PARABOLE

Si le travail est premier, si le façonnage des choses permet la genèse de toute existence historique, si l'industrie informe le monde et éduque l homme, cependant, l'oisiveté par ruse ou violence s'empare des fruits du travail. Le grand conflit de la nation travaillante et de la nation fainéante nous fournit le schème de toute lutte de classes à l'époque industrielle. Le labeur est spolié au profit d'une armée de frelons : leitmotiv de l'œuvre saint-simonienne.

Le travail ? Il convient de l'examiner dans sa connexion avec l'appropriation oisive. Rapport fondamental. Là où Marx spécifiera la relation d'exploitation sous la forme du lien entre l'ouvrier et le capitaliste, Saint-Simon creuse et explicite le thème plus général de l'interaction entre la production et la consommation non productrice. L'art de gouverner est alors, dans cette perspective, l'opération qui légitime le vol généralisé. « *Il se réduit à donner la plus forte portion du miel prélevé sur les abeilles à celle des deux grandes classes de frelons qui sert les vues du gouvernement avec le plus de zèle.* » (Saint-Simon, *Sur la querelle des abeilles et des frelons*, in *Œuvres*, t. 2, p. 224 sq.) La praxis industrielle se voit donc flouée. Elle n'a été jusqu'à ce jour, montre Saint-Simon, qu'une *vache à lait* pour la nation oisive. Il faut par conséquent arracher les masques. L'industrie s'est trouvée, jusqu'à présent, complètement exclue de toute participation active à l'Etat et à la direction du pays. La vie sociale morte, immobile et sclérosée — celle représentée par les frelons — possède au contraire toutes les commandes de la nation. C'est dans *la Parabole* que s'expriment — entre autres thèmes — ce conflit, ce dépouillement de la production par les parasites avides. Tout devrait se faire par l'industrie. Or, produisant tout, elle est asservie à l'intérieur d'un monde renversé.

« Nous supposons que la France perde subitement ses cinquante premiers physiciens, ses cinquante premiers chimistes, ses cinquante premiers physiologistes... et les cent autres personnes de divers états non désignés, les plus capables dans les sciences, dans les beaux-arts et dans les arts et métiers [...], la nation deviendrait un corps sans âme, à l'instant où elle les perdrait. » Si la France perdait le même jour officiers, ministres, conseillers d'Etat, nobles et autres parasites,

« il n'en résulterait aucun mal politique pour l'Etat » (Saint-Simon, *L'Organisateur,* in *Œuvres,* t. 2, p. 17-21).

Texte célèbre, qui provoqua des poursuites contre Saint-Simon, et où s'expriment non seulement le thème de la lutte de classes, non seulement celui du dépérissement possible de l'Etat, mais aussi le credo fondé sur l'éthique du travail. A la production qui véhicule la félicité et le progrès s'oppose la régression scientifique et économique qu'implique l'existence du groupe des oisifs. Au système de pensée conjectural correspond une classe sociale, celle des non-producteurs consommateurs. La jouissance oisive ne saurait plus désormais enfanter qu'un système mort et périmé, aux antipodes de la connaissance totale qu'apporte l'histoire.

Tout le développement actuel se comprend donc par la relation domination/servitude qui s'établit entre les gouvernants parasites et les producteurs subalternisés. Il y a scission de la société entre une classe exploiteuse et une classe exploitée, les oisifs rusés et le travail opprimé. Violence et fraude participent à ce processus.

Ainsi, la production matérielle joue un rôle fondamental, mais l'ordre social pervertit la fonction première qui se dessine dans le réel. Et pourtant, « dans une nation composée de vingt-neuf millions et demi de producteurs, contre cinq cent mille non-producteurs, il est aisé de décider » (Saint-Simon, *Du système industriel,* in *Œuvres,* t. 3, p. 217) où se trouvent les véritables notables. La supériorité sociale n'appartient pas à la « troupe de frelons coalisés contre les abeilles ». Seul concerne le domaine de la moralité le projet par lequel l'homme tend à se rendre maître et possesseur de la nature, c'est-à-dire le projet industriel. Si la France perdait subitement tous ses frelons, le néant et le vide ne rongeraient pas pour cela l'ordre social. Nulle perturbation. Nul dommage. Tout tournerait de façon identique ou, probablement, beaucoup mieux. « Les légers dérangements qu'éprouverait la machine politique et qui ne tiendraient qu'à la difficulté de changer tout à coup d'anciennes habitudes seraient réparés à l'instant. » (Saint-Simon, *Du système industriel,* in *Œuvres,* t. 3, p. 262.)

LA LUTTE DE CLASSES, SYSTÈME FÉODALO-MILITAIRE CONTRE CLASSE INDUSTRIELLE

Saint-Simon pose donc le principe de la *lutte de classes* avec la plus grande netteté L'antagonisme de classe à classe a été, jusqu'à présent, le trait distinctif des sociétés humaines L'effort pour agir sur la nature est resté partiel. Les forces sociales se sont consumées dans l'inhumanité historique. Toujours et partout, deux blocs se constituèrent Saint-Simon, dans *L'Organisateur*, annonce déjà le célèbre principe de *L'Idéologie* et du *Manifeste communiste*. « *L'espèce humaine a été jusqu'à présent divisée en deux fractions inégales, dont la plus petite a constamment employé toutes ses forces, et souvent même une portion de celles de la plus grande, à dominer celle-ci.* » (Saint-Simon, *L'Organisateur*, in *Œuvres*, t. 2, p. 191.) La guerre ininterrompue a été le lot de l'existence historique. Conflit de violence, mais aussi de ruse, puisque les classes opprimées sont dupées par la classe dominante, qui s'attache à fragmenter et émietter la partie adverse.

Examinons la démarche « sociologique » de Saint-Simon, son exposé de la lutte de classes.

La division saint-simonienne est, grosso modo, tripartite : *pouvoir noble et féodal — classes intermédiaires, représentées par légistes et métaphysiciens —, enfin couche industrielle.* Le conflit principal : celui qui s'est noué, depuis plusieurs siècles, entre nobles et producteurs. Les formations intermédiaires n'ont pas d'existence autonome. Epiphénomènes de la féodalité, elles masquent les antagonismes réels, retardent l'avènement du système industriel

Saint-Simon nous offre plusieurs schémas de la genèse de la lutte de classes. Dans *L'Organisateur*, la naissance du système féodalo-militaire est rattachée au IV^e^ siècle. Il se constitue définitivement, affirme Saint-Simon, au XI^e^ siècle, en même temps que se cristallise son principe antinomique, sa contradiction vivante, la force industrielle qui, peu à peu, s'emparera des rênes de la société, la féodalité passant progressivement à l'arrière-plan. Saint-Simon, analysant ce déroulement historique, pense en termes de classes sociales L'antagonisme des producteurs et des nobles contient en germe la mort du système fondé sur la féodalité.

Comment la capacité industrielle et travaillante s'est-elle développée ? Le dynamisme moteur a été apporté par *l'affranchissement des communes.* Avec les communes, apparaît la *propriété industrielle,* libérée de la puissance seigneuriale. Le travail se manifeste comme l'acte de naissance de cette nouvelle forme de possession. Elle s'oppose donc en tous points à « la propriété territoriale, qui était purement d'origine et de nature militaires ». Même schéma en ce qui concerne le pouvoir spirituel : il progressa parallèlement, dès que les Arabes introduisirent en Europe les ferments de la positivité scientifique. Le système conjectural était lui aussi condamné.

Point de lutte absolument évidente entre la classe féodalo-militaire et les industriels avant le XVI^e^ siècle. Jusqu'à cette époque, le premier groupe semble dans la plénitude de ses forces alors que le second commence à peine à naître. « Terrain miné », affirme *L'Organisateur.* Le processus du déclin féodal se trouvait contenu dans le monde du Moyen Age. Ce dernier laissait pressentir les explosions des siècles suivants, les conflits avec les pouvoirs spirituel et temporel. « Le XVI^e^ siècle a vu l'attaque contre le pouvoir spirituel ; le XVII^e^ siècle celle contre le pouvoir temporel. Et enfin l'attaque générale et décisive contre l'ancien système a eu lieu pendant la durée du XVIII^e^ siècle. Elle a déterminé sa chute. » (Saint-Simon, *L'Organisateur,* in *Œuvres,* t. 2, p. 108) La classe industrielle affermit son terrain, organisa sa mainmise sur les choses depuis le XI^e^ siècle jusqu'à nos jours. Nul plan humain préparé d'avance, cependant, dans cette grande marche de la civilisation. L'Esprit — comme chez Hegel — se fait, sans se soucier des individualités bornées qu'il prend au contraire comme instruments de ses desseins Ici aussi la Raison ruse, et utilise les volontés humaines. L'homme de génie ? L'individu historique ? Ils ne sauraient déterminer par leurs propres forces le sens de la culture. Ainsi, Saint-Simon, en des propos de résonance étrangement hégélienne, montre-t-il que « la loi supérieure des progrès de l'esprit humain entraîne et domine tout. *Les hommes ne sont pour elle que des instruments* ».

Dans *Le catéchisme des industriels,* les figures historiques précédentes se combinent avec d'autres schèmes. Deux pôles sociaux permirent la constitution de l'historicité. D'une part, les *féodaux, successeurs des Francs.* D'autre part, les *industriels, héritiers des Gallo-Romains.* Les premiers, nobles et autres aristocrates, se situent dans la lignée des conquérants de la Gaule. Les seconds, dans celle des

Gaulois « attachés à la glèbe », fabricateurs et artisans. Saint-Simon ajoute d'autres causes à la croissance de la classe industrielle. Les croisades développèrent le goût des objects coûteux. Commerce et industrie de luxe prospérèrent. Les nobles provoquèrent par leur désir de jouissance la mutation qui devait être à l'origine de leur perte. Ici encore, l'esclave allait bientôt devenir le maitre du maître. Les industriels entraînèrent les descendants des Francs sur la pente fatale, celle du déclin, tout simplement en satisfaisant leurs désirs

Ainsi la stratification sociale saint-simonienne se rattache-t-elle à l'ancienne dichotomie Gaulois/Francs. Mais Saint-Simon greffe une vie nouvelle sur les anciens concepts. Fondant la pensée sociale moderne, il fait surgir les catégories de domination et d'exploitation par classes, les antagonismes historiques. En définitive, « les descendants des Gaulois sont parvenus à détruire complètement l'etat d'esclavage individuel qui pesait sur eux. Ils se sont activés dans la direction des travaux pacifiques » (Saint-Simon, *Le catechisme des industriels,* in *Œuvres,* t. 4, p. 32).

Le glas du pouvoir féodalo-militaire a donc sonné. Le résultat de la lutte de classes est le suivant : l'industrie, malgré la violence et la ruse, s'enrichit « à force de travail, de patience et d'économie ». Originellement esclave, elle est maintenant indépendante de la classe féodale qui lui est, sinon politiquement, tout au moins économiquement, subalternisée.

L'exploration par Saint-Simon du concept de classe industrielle : elle est ambiguë. Elle tend parfois à dissoudre la profondeur des conflits, à tout homogénéiser, neutraliser, unifier. Par moments triomphe la perspective antidialectique. Mais, peu à peu, les textes mettront en relief les divisions au sein même de la classe industrielle. L'hétérogénéité s'impose à Saint-Simon. Les puissances différenciantes se manifestent. Les traits dialectiques, antinomiques s'estompent de moins en moins. Les producteurs ne renvoient pas à l'univers de la réconciliation. Ils sont divers. *La classe la plus nombreuse et la plus pauvre,* celle qui n'a pas d'autres moyens d'existence que le travail de ses bras, ne saurait se trouver confondue avec *les chefs des travaux industriels,* reconnus, honorés, et possédant, d'une certaine façon, le pouvoir.

Partons de *L'Industrie.* Ces textes, écrits entre *1816 et 1818,* n'accordent pas une très grande place aux contradictions. Le travail, dont on a vu qu'il est création au sens le plus général du terme,

« néantise » les oppositions et uniformise la classe industrielle. « *L'Industrie est une.* Tous ses membres sont unis par les intérêts généraux de la production. » Saint-Simon n'appréhende pas de véritables failles dans le bloc des industriels, ensemble où tous les intérêts convergent. La classe industrielle : la seule classe utile. Ses structures ne peuvent être ébranlées par l'élément discontinu, par l'effervescence des luttes sociales. Les textes de *L'Industrie* s'affirment les plus antidialectiques de ceux de Saint-Simon. Il ne conçoit pas que des clivages, des différences de classes, puissent s'introduire dans la forme unitaire du travail. La vision non pluraliste de la classe productive domine. « Fuyez tout mélange, toute communauté avec des hommes dont l'intérêt est, par sa nature, ennemi du vôtre. »

LA CLASSE DES PROLÉTAIRES

Le brouillon de 1817 apparaît déjà beaucoup plus sensible aux particularités, au négatif se manifestant au sein même de la sphère productrice. La capacité unificatrice de la classe industrielle ne semble plus essentielle.

« Avant la Révolution, *les manœuvres qui forment la masse de la classe industrielle* avaient des soutiens, puisqu'ils faisaient cause commune avec les banquiers, les négociants et les manufacturiers Aujourd'hui qu'ils se voient abandonnés par tout ce qu'il y avait de puissant dans leur classe, ils ont nécessairement de l'humeur contre l'allure politique actuelle. » (Saint-Simon, *La classe des prolétaires* (brouillon inachevé), in *Œuvres*, t. 7, p. 456.)

Une frontière est donc en train de s'établir. La Révolution française sert ici d'axe au mouvement historique décrit par Saint-Simon, qui aperçoit, avec une extrême lucidité, la nouvelle problématique introduite en 1789. Auparavant, la masse du peuple, des industriels, faisait corps avec les dirigeants contre l'action de la féodalité : lutte unitaire contre les privilégiés, nobles, aristocrates, militaires, frelons féodaux de toute espèce. Or, la révolution accomplie, les liens qui tissaient un réseau serré dans la nation travaillante se sont progressivement relâchés. Les chefs des travaux industriels ont tiré de substantiels avantages du nouveau régime ; ils ont acquis un statut social La classe des prolétaires commence alors à poindre comme

mouvement isolé. Les dirigeants industriels ont gagné une partie du combat. Au prestige qui s'attache à leur classe s'oppose le délaissement, *l'abandon du prolétariat*. L'unité des producteurs a été détruite.

Si certains flottements continuent parfois à rendre ambiguë la pensée de Saint-Simon, son intérêt, en fait dès *1818-1820*, se déplace. Sa réflexion sur l'histoire et les classes sociales se trouve désormais axée essentiellement sur « *la classe la plus nombreuse et la plus pauvre* », qui porte en elle un certain destin de l'espèce. L'eschatologie saint-simonienne, bien avant *Le nouveau christianisme*, lie la pensée socialo-religieuse à l'existence de la classe qui n'a pas d'autres moyens d'existence que le travail de ses bras. En effet, comme le remarque Gurvitch, les industriels s'identifient de plus en plus à ces couches déshéritées.

Par conséquent, la pensée saint-simonienne opère bien un virage. La partie la plus nombreuse de la nation travaillante est partout objet plutôt que sujet, opprimée et maintenue à l'intérieur de purs rapports de domination. En d'autres termes, une portion des industriels — et une portion seulement — vit sans ambiguïté la dialectique servitude/maîtrise.

Le sort de cette classe apparaît inséparable d'un « nouveau christianisme » Le projet social de Saint-Simon se situe tout entier dans une optique religieuse et eschatologique. Sa pensée est une théorie des fins, une religion de l'humanité souffrante, ce qui n'introduit aucune contradiction dans le système, toute religion étant chez Saint-Simon une conception scientifique matérialisée, une application de la science. « Messieurs, le but direct de mon entreprise est d'améliorer le plus possible le sort de la classe qui n'a pas d'autres moyens d'existence que le travail de ses bras. » (Saint-Simon, *Du système industriel*, in *Œuvres*, t. 3, p. 81.)

Le modèle chrétien s'impose donc, et *le principe de l'amour a pour objet essentiel l'amélioration du destin de cette classe*. Le nouveau christianisme implique la réhabilitation du monde du travail. Le groupe industriel est formé d'abord par les hommes les moins instruits et les plus pauvres. Régénérer la religion chrétienne consiste à organiser la société dans l'intérêt du plus grand nombre.

Même perception de la classe laborieuse dans *La lettre à messieurs les ouvriers* (1821). Il existe un *groupe prolétarien*, mais que Saint-Simon conçoit à l'intérieur d'une structure hiérarchisée et pyramidale. « Vous êtes riches et nous sommes pauvres. Vous travaillez de la

tête et nous des bras. Il résulte de ces deux différences fondamentales... que nous sommes et devons être subordonnés. » (Saint-Simon, *A messieurs les ouvriers*, in *Œuvres*, t. 6, p. 437.)

Saint-Simon parvient donc à distinguer des sous-classes à l'intérieur de la nation travaillante. Le bloc se fragmente. Mais la classe ouvrière ne s'affirme pas sujet. Elle est conduite, subordonnée aux chefs des travaux industriels. Même dans la perspective d'une religion sociale eschatologique, elle s'inscrit comme base de la structure pyramidale. *Le véritable sens de l'égalité* manqua à Saint-Simon.

Les fragments *De l'organisation sociale* (1825) apportent un document capital dans l'étude de la stratification sociale saint-simonienne. Apparaît la classe des prolétaires comme groupe *responsable*. Etablir l'organisation la plus avantageuse au plus grand nombre est maintenant possible à cause de la maturité de « la dernière classe de la société ». Les membres de celle-ci peuvent désormais être admis comme *sociétaires*. « La classe des prolétaires étant aussi avancée en civilisation fondamentale que celle des propriétaires, la loi doit les classer comme sociétaires. » (Saint-Simon, *De l'organisation sociale — troisième fragment* —, in *Œuvres*, t. 5, p. 125).

L'histoire saint-simonienne est donc liée à une théorie complexe des classes sociales. Se dessine le prolétariat comme groupe éduqué, parvenu au rationnel et à l'Idée, ayant acquis « une grande prévoyance », et s'étant rendu maître de la naturalité.

Science sociale qui permit la naissance des concepts marxiens. On voit cependant *l'écart entre Saint-Simon et Marx*. D'un côté, le prolétariat, *conçu comme responsable*, certes, *mais évoqué dans une structure pyramidale*, reconnaissant la supériorité des chefs des travaux industriels, un prolétariat encore objet, dans l'optique du *Nouveau christianisme*. De l'autre, une classe ouvrière sujet, et non plus subordonnée, s'intégrant dans une pratique révolutionnaire et une stratégie universelle.

La vieille taupe de l'histoire n'apparaît que par moments dans l'univers saint-simonien. Le prolétariat ne se manifeste pas ici comme l'agent de la négativité historique. Il autorise l'accomplissement d'un certain destin. Il est le lieu de cette genèse. Au messianisme religieux de Saint-Simon s'oppose ce que sera l'enfantement de la praxis. Le prolétariat n'est pas encore chez l'auteur du *Nouveau christianisme* la négation vivante de la société bourgeoise. L'époque

ne pouvait permettre à Saint-Simon d'engendrer le concept réel du prolétariat.

UN CORPS PARASITAIRE : LÉGISTES ET MÉTAPHYSICIENS

S'intègrent enfin dans la classification les classes intermédiaires, aux côtés des nobles, militaires et industriels. La description des réseaux sociaux se fait donc à travers de multiples lignes de clivages. Légistes et métaphysiciens, dont la fonction fut essentiellement médiatrice, ne subsistent plus désormais que comme fossiles, vestiges inutiles et parasitaires.

Légistes et métaphysiciens représentaient un organe de transition, destiné à ce que le système industriel ne dépérit point sous l'action de la féodalité. S'imposait un régime assouplissant le pouvoir théologique. Les classes intermédiaires, ayant rempli ce rôle, possèdent dès lors une existence entièrement nuisible à la communauté. Elles survivent : mais leur réalité fait obstacle à l'épanouissement du régime industriel. Légistes et métaphysiciens tendent finalement à perpétuer le chaos, l'anarchie du régime. S'interposant entre la féodalité et l'industrie, ils brouillent les cartes, et masquent les faits.

L'action des légistes et des métaphysiciens constitue donc désormais la principale puissance contraignante, le joug le plus oppressif. Ils dirigent les affaires publiques, et renforcent l'Etat. Ils stoppent la mise à mort d'un système périmé. Présence dangereuse : ils figent le processus historique. Sans doute est-il permis de les comparer aux bourgeois de Karl Marx, qui, ayant rempli un moment une fonction positive, se trouvent maintenant rejetés sur les rives de la préhistoire humaine.

Dans *Le catéchisme des industriels*, les classes intermédiaires s'intègrent d'ailleurs dans la catégorie des bourgeois, au sens très général du terme. La lutte de classes depuis 89 s'éclaire à la lumière du triple principe : Féodalité/Bourgeoisie/Pouvoir industriel. *Les bourgeois, c'est-à-dire légistes, métaphysiciens, militaires non nobles et rentiers non privilégiés*, empêchent la venue du gouvernement au meilleur marché possible. La classe intermédiaire : une classe de « désœuvrés subalternes » qui, aux côtés des nobles, forme les *« sangsues du peuple »*.

Pour comprendre les critiques de Saint-Simon a l'égard des bourgeois, il faut avoir à l'esprit sa *théorie de l'Etat*. Sa haine pour légistes et métaphysiciens est en réalité dirigée contre l'Etat non administratif, instrument de coercition. Les classes intermédiaires représentent les piliers de l'appareil bureaucratique et étatique. Les légistes ont partie liée avec tout régime fort de type gouvernemental. La venue de la société industrielle, en balayant ce type de contraintes, reléguera à une place inférieure la caste intermédiaire, principe de régression, égarée dans l'univers de la forme vide, de l'argutie, de la logomachie dérisoire, du discours sur l'apparence.

La théorie saint-simonienne des classes sociales : elle coïncide, en définitive, avec la critique de l'Etat, avec l'annonce de son dépérissement possible Il faut lire en filigrane, derrière la description des classes nobles, intermédiaires et industrielles, le rêve d'une société non oppressive, d'une communauté libre dégagée des chaînes gouvernementales et bureaucratiques. Il s'agit donc de dissoudre non seulement l'Etat, mais la caste qui le soutient. La haine de Saint-Simon contre les légistes enveloppe sa critique radicale de l'Etat. Travailler « *à la formation d'une société libre* » : ce vœu du système industriel est le nerf qui sous-tend la morale et la politique positive, et aussi l'analyse de la stratification sociale. La classe immorale des bourgeois doit céder la place à la « nation travaillante et morale ».

DÉPÉRISSEMENT DE L'ÉTAT ET GOUVERNEMENT DES CHOSES

Point de morale et de politique positive si l'on n'ôte d'abord à l'Etat son poids et son pouvoir de contrainte. Il est l'obstacle essentiel : bloc énorme devant lequel se brise l'énergie vivante des sociétés. Or, dans cette conception, se découvre le lien généalogique Saint-Simon/Marx. Là se trouve l'apport le plus fécond de Saint-Simon. Ce faux ancêtre du technocratisme saisit, bien au contraire, dans la classe industrielle le groupe destiné à engendrer le dépérissement de l'Etat. Saut dans le règne de la liberté — pour employer le langage marxien tel que le pouvoir de l'Etat s'éteigne. Les thèses de Saint-Simon sur l'Etat anticipent, et annoncent Marx à un double

titre : *a)* Saint-Simon aperçoit dans l'appareil gouvernemental et étatique le représentant des classes sociales dominatrices. L'État ne se situe pas au-dessus des classes. Il incarne celles qui possèdent le pouvoir, lesquelles utilisent la sphère bureaucratique comme organe oppressif et système de commande ; *b)* cet État entrera en sommeil avec l'apparition d'un régime véritablement industriel. Analyse doublement prémarxiste, où Saint-Simon ne perd jamais de vue la liaison du pouvoir d'État et des classes sociales. En d'autres termes, lorsque l'anarchie économique cédera la place à l'organisation industrielle, l'État sera dissous en tant qu'État. La disparition de l'État suppose l'instauration d'un ordre réel.

« L'état de choses monstrueux » tel que les gouvernants œuvrent à leur profit, accroissant le régime du désordre généralisé, se trouve diagnostiqué avec clarté dans *L'Organisateur*. « *Les gouvernants administrent les affaires générales dans leur intérêt... au lieu de les gérer dans l'intérêt des peuples et à leur plus grand avantage.* » (Saint-Simon, *L'Organisateur*, in *Œuvres*, t. 2, p. 30.) Ce mode d'administration des affaires publiques est destiné à périr.

La forme gouvernementale actuelle n'est rien d'autre qu'un epiphénomène passager, déjà condamné, déjà anachronique. Dès *L'Organisateur*, le pouvoir des gouvernants apparaît comme arbitraire, et par sa nature, et par les abus qu'il engendre. L'État : une masse monstrueuse, qui absorbe l'historicité vivante de l'époque, une puissance opaque et menaçante, dont les gouvernés n'aperçoivent pas toujours l'origine humaine. Ainsi l'État est-il divinisé, les gouvernants métamorphosés dans l'imagination des peuples, alors qu'il s'agirait, tout au contraire, « *de diminuer la considération extrêmement exagérée dont ils sont investis* ». Car ils devraient jouer le rôle de délégués, de *domestiques de la nation travaillante*. Rentrer dans le cadre de la posivité, c'est *d'abord* démystifier l'exercice de la fonction gouvernementale : démystification qui consiste à extirper le préjugé voulant que gouverner corresponde à un travail positif. L'État doit simplement veiller à ce qu'un processus dont il n'a pas la direction réelle — celle-ci étant déterminée par l'ordre des choses — se déroule sans trouble, et doit, par conséquent, s'effacer au maximum. Il est permis de songer aux formules de l'*Anti-Dühring* : « L'intervention d'un pouvoir d'Etat dans des rapports sociaux entre . alors naturellement en sommeil. » (Engels, *Anti-Dühring*, p. 320.)

La pratique du commandement s'éteindra donc. L'État pré-industriel

correspondait à un ordre autoritaire, à une dialectique maître/esclave, non point à un rapport de combinaison et d'association. A la force et à la violence, à la coercition se substitue une coordination. « La capacité industrielle répugne tout autant par sa nature à exercer l'arbitraire qu'à le supporter. » Le principe de la réciprocité, de la reconnaissance des peuples comme autonomes interdit tout recours à la violence. L'organisation consciente et rationnelle des choses supprime à la fois la domination de classe des frelons, et celle de l'appareil gouvernemental. Meurent ainsi peu à peu les relations de servitude.

La règle qui caractérise le passage de la forme étatique à la forme administrative est donc celle de la subordination des gouvernants. Leur volonté n'a pas force de loi. Point d'usage possible désormais de l'autorité, puisque leur rôle consiste à se plier à la discipline que le réel et les peuples leur assignent. Ainsi disparaît la pression aveugle de l'Etat, la lourde opacité qu'elle sécrète. Il s'effondre, laissant place *au gouvernement des choses.*

Celui dont on fait généralement un précurseur de la technocratie préfigure bien davantage une certaine image de Marx, annonçant la figure du penseur qui tenta — par moments — de conserver au sein du socialisme le grand souffle de l'anarchie, dont le vœu ultime fut l'extinction de l'intervention étatique dans les rapports sociaux, durant la phase finale du communisme. Cette volonté de rejeter l'État, d'engendrer un « contrat libre », cet effort anti-autoritaire, d'où émaneraient-ils, sinon précisément de la réflexion saint-simonienne, du thème du *gouvernement au meilleur marché possible ?* Le saut marxien dans le règne de la liberté, là où l'aliénation, les contraintes, l'emprise du pouvoir disparaissent, tout cela se trouve partiellement emprunté à Saint-Simon. Engels sut rendre à cette « largeur de vues géniales » l'hommage qui convenait. « Le passage du gouvernement politique des hommes à une administration des choses, et à une direction des opérations de production, donc l'abolition de l'État se trouve déjà clairement énoncée ici. » (Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique,* p. 69.) Saint-Simon technocrate ? Il fut bien plutôt, par son désir de voir se résorber l'appareil gouvernemental dans la gestion économique, de faire sortir une société nouvelle, fonctionnant d'elle-même, de l'ancien carcan étatique, *un des fondateurs de la pensée anarchiste.* Car le triple pouvoir, industriel, savant, artiste, doit s'effacer pour que s'effectue un processus scientifique et ration-

nel. Ne saurait être dit technocratique un gouvernement où le pouvoir s'auto-détruit, où la notion même de pouvoir est contradictoire. Certes, la pensée de Saint-Simon, comme celle de Marx d'ailleurs, contenait en germe un détournement aliénant, le danger de voir savants et industriels se constituer en groupe de contrainte et de direction, en nouvel État substituant de nouvelles formes de domination aux anciennes. Mais, en elle-même, la théorie saint-simonienne est exempte des thèmes et des tentations technocratiques. S'y développe au contraire le projet de voir se former une société où s'élimine la gangrène bureaucratique. La pensée théorique de Karl Marx ? La dialectique ? Elles se construisirent grâce à l'apport hégélien. *Mais Saint-Simon fournit, avec les précurseurs français, la vision de la lutte des classes et la critique de l'Etat.*

L'effort d'autonomie de la société, effort où du même coup l'État pourrit, s'effondre et disparaît, Saint-Simon le mit perpétuellement en évidence comme intention majeure d'une civilisation industrielle.

Le souci essentiel de Saint-Simon fut de dresser un modèle économico-politique tel que la liberté des groupes subit le minimum de contraintes. « L'action de gouverner proprement dite sera restreinte alors le plus possible. » Et d'ailleurs, montre Saint-Simon, le seul critère d'un fonctionnement démocratique, c'est précisément la possibilité de répudier les institutions coercitives. Si un système politique ne tend point à réaliser l'intérêt de la masse, alors il lui faut, pour subsister, faire appel aux forces répressives. « Mais lorsque chacun aperçoit nettement le but d'amélioration vers lequel on marche », l'appareil gouvernemental peut s'effacer le plus possible.

La disparition des rapports d'obéissance s'inscrit dans une téléologie. Tous les peuples de la terre, montre Saint-Simon, évoluent vers le même but, et passeront du système autoritaire au système administratif.

Organisation féodale — organisation industrielle. Dans le premier cas un groupe d'oisifs utilise l'État comme superstructure oppressive, comme instrument d'exploitation. Dans le second, la réalité gouvernementale se désagrège, puisque la rationalisation économique établit une forme productive où tous les individus trouvent place. L'État n'a même plus de raison d'être. Il s'évanouit avec l'avènement d'une société plus perfectionnée. La subalternisation des travailleurs par les nobles et les classes intermédiaires étant désormais impossible, l'image de l'État se retire de l'horizon de la pensée. Le dessein

industriel clair et distinct prédomine, devient l'idée force des groupes. Dans une société où l'ordre conscient et voulu remplace le chaos, il n'est plus nécessaire que quiconque reste en tutelle.

Plus de gouvernement fort par conséquent, la primauté étant accordée à l'industrie et au bonheur social. Les privilèges s'anéantissent. Ainsi se combinent les deux avantages « d'être gouverné le moins possible », et « au meilleur marché possible ».

Se dissipe, avec le régime industriel, toute une série de relations antinomiques : de classe à classe (celles-ci subsisteront mais dans la coordination), de gouvernants à gouvernés, enfin de nation à nation. En bref, l'aliénation, comme opacité de l'ordre humain, est amenée à disparaître. Chez Saint-Simon — comme plus tard chez Marx — une société désaliénée, en quête du bonheur terrestre, se dessine. Différence fondamentale avec Marx : l'utopie majeure du fondateur du socialisme « scientifique », le vœu de la société sans classes, ne se profila point dans le paysage conceptuel du penseur de l'Industrie. Quoi qu'il en soit, les conflits doivent se résorber, et les peuples « se traiter en frères ». L'espèce humaine, parvenue à la compréhension des idées industrielles, accède à la fraternité Elle prend conscience de son unité, du dynamisme global qui l'informe. A l'ancienne morale théologique succède *la science de la liberté*.

NOUVEAU CHRISTIANISME = ÉTHIQUE POSITIVE ET TERRESTRE

Eclate ainsi le grand cri saint-simonien, l'aspiration à l'ordre nouveau, à la fois scientifique et religieux. Un autre christianisme va s'engendrer, *dans sa condition première est la mort de la théologie. La religion régénérée suppose le commencement de la positivité.* La morale et le système religieux de l'avenir s'affirment uniquement *terrestres*. Ils appartiennent à l'espèce humaine dans son effort immanent Il faut lire à la lumière du même principe les textes consacrés à la morale industrielle et le *Nouveau christianisme*. Car c'est la société tout entière comme praxis qui s'y trouve saluée. Nulle rupture entre le système industriel et le messianisme final. Renouveler et régénérer le christianisme : ce projet anime déjà le *Système industriel*. Le retour à la morale de l'amour, à l'éthique de la réciprocité, est la

seule possibilité de guérison du corps politique européen « A l'époque où l'Empire romain tombait en dissolution, Dieu révéla aux habitants de la Judée le principe de la morale qui devait servir de base à toutes les relations sociales. » (Saint-Simon, *Du système industriel*, in *Œuvres*, t. 3, p. 103.) La référence au christianisme s'imposa donc bien avant l'illumination de 1825. Christianisme accompli — éthique positive. Du même coup, la charge affective, le pouvoir du sentiment deviennent les thèmes directeurs de l'éthique. La force du « cœur » et de la passion effectuera « la grande opération morale », permettant l'avènement de l'âge d'or du genre humain.

Le premier christianisme ne s'incarna point véritablement. Il resta finalement abstrait, plongé dans le vide théorique. Le nouveau christianisme transformera une vocation en un pouvoir. L'espèce humaine découvre alors son principe unitaire dans une religion qui est en même temps une éthique et une science. Le système industriel et scientifique « n'est autre chose que l'application la plus générale du principe fondamental du christianisme ». Dès cette époque, la religion saint-simonienne se manifeste comme une religion de l'immanence. L'humanité s'accomplit, et trouve son élan organisateur dans le christianisme définitif. Ainsi se boucle le cycle : le retour au phénomène religieux éclaire la vision du système industriel et scientifique. Nul contresens à faire : nous sommes bien à mille lieues de la théologie. Le paradis dont parle Saint-Simon n'est point celui qui se donne dans un au-delà. Si messianisme il y a, il s'agit d'un messianisme lié — comme l'a montré Gurvitch — à l'action prométhéenne. L'espèce tout entière représente le support de la grande utopie rationnelle et **scientifique de Saint-Simon.**

1825 : Saint-Simon salue la venue d'une organisation fondée sur l'amour. Le christianisme régénéré a pour objet essentiel l'amélioration du sort du « prolétariat ». Il œuvrera non point par, mais *pour* la classe la plus pauvre. L'Église catholique et le protestantisme étant dégénérés, n'ayant plus de connexion vivante avec l'âme des Évangiles, la doctrine sociale se frayera un chemin *hors de ces deux hérésies*, coïncidant de nouveau avec le principe de la fraternité. Le catholicisme, qui obéit à la loi de la violence et de la ruse, tombe sous le coup du « j'accuse » saint-simonien. Quant à Luther, son action fut partiellement positive. Libérant l'intelligence, la déliant de la superstition, il entreprit une réforme qui, dès l'origine, s'avéra supérieure au papisme. Le véritable langage qu'il eût dû tenir semble proche du

message saint-simonien. L'industrie naissait. Le christianisme, devait dire Luther, rendra « les hommes heureux *non seulement dans le ciel, mais sur la terre* » (Saint-Simon, *Le nouveau christianisme*, in *Œuvres*, t. 3, p. 148).

Ce qu'annonce le « christianisme définitif » : le bonheur terrestre, l'eudémonie. Dans la Nouvelle Parousie, le royaume des cieux descend en ce monde, puisqu'il s'agit « de procurer à l'espèce humaine le plus haut degré de félicité qu'elle puisse atteindre pendant sa vie terrestre » (Saint-Simon, *ibid.*, t. 3, p. 148).

Se profile ainsi l'homme nouveau du néo-christianisme, être de l'industrie, homo faber, soucieux d'informer l'univers. Car, dit Saint-Simon, le but premier de l'existence est non point l'aspiration métaphysique « à la vie éternelle », mais l'amélioration de l'existence de l'espèce humaine. Il faut donc renverser la problématique de l'Eglise et, pour se rendre peut-être immortel, *travailler à faire Dieu sur la terre*.

Au-delà des deux hérésies, le christianisme rajeuni reprenait sous son aile l'essence du projet industriel : lier entre eux « les savants, les artistes et les industriels. . placer les beaux-arts, les sciences d'observation et l'industrie à la tête des connaissances sacrées » (Saint-Simon, *ibid.*, t. 3, p. 164).

La pensée saint-simonienne énonça donc en un langage religieux la vérité industrielle. Elever le monde social au bonheur, éliminer non point les classes, mais les conflits entre les classes : tel est le programme que Saint-Simon dessine en cette aube du XIX^e^ siècle.

Certes, Saint-Simon dresse, dans son langage « utopien », le tableau d'une société désaliénée, où le poids de l'Etat s'effondre, où se dégage la liberté de l'espèce, où les oisifs cessent de maintenir une armature sociale étouffante, de faire de l'organisation politique leur instrument, mais cependant demeure l'ambiguïté. *Par* les classes pauvres ou *pour* les classes pauvres ? Le prolétariat ne resterait-il pas finalement le groupe objet, subordonné ?

Saint-Simon pécha surtout par optimisme. Il éluda un des problèmes essentiels, celui des méthodes d'action, celui de la possibilité de la constitution d'un régime rationnel, non soumis au chaos et à l'anarchie de l'organisation fondée sur le pouvoir des frelons. Mais ce trait ne s'avère-t-il pas la caractéristique de presque tout l'utopisme ?

Ne reprochons donc pas à Saint-Simon d'avoir été prisonnier de

son époque, celle des débuts du grand capitalisme. Il sut concevoir ce qui allait être le moteur du siècle à venir, l'industrie, et élaborer les bases d'une nouvelle morale, d'une *éthique* terrestre. Son industrialisme apparaît, par ces traits, la doctrine qui permet de comprendre, si nous en voyons le lien vivant avec la philosophie du travail de Hegel, la montée d'une nouvelle époque de l'histoire du monde.

2. FOURIER ET LE MONDE A REBOURS

Comme toi Fourier
Toi tout debout parmi les grands visionnaires
Qui crus avoir raison de la routine et du malheur.

Je te salue du Nevada des chercheurs d'or
De la terre promise et tenue
à la terre en veine de promesses plus hautes
qu'elle doit tenir encore.

André BRETON
Ode à Charles Fourier

LA MÉTAPHYSIQUE PASSIONNELLE

L'utopie de Fourier : elle est irréductible, plus que toute autre, à une quelconque genèse de la pensée marxiste. Elle surgit, univers fabuleux, à la fois science et poésie pure, et nous oblige à formuler *l'interrogation radicale*. Le cri orgueilleux de Fourier à la fin de la *Théorie des quatre mouvements* — « moi seul j'aurais confondu vingt siècles d'imbécillité politique » — (Fourier, *théorie des quatre mouvements*, p. 191), se révèle porteur d'une certaine vérité, en l'écart absolu qu'il manifeste. Certes, les sources de Fourier sont connues, le siècle des Lumières et Morelly, le naturalisme optimiste de l'époque, et, cependant, l'utopisme social de Fourier appartient à un autre domaine, à l'ordre de la vision « baroque » — comme le remarque un commentateur : cosmogonie, vérité sociale, métaphysique totale s'y entrecroisent.

Le plan de réorganisation sociétaire s'articule chez Fourier à l'essen-

tiel : une philosophie du désir, une question sur la passion humaine, une anthropologie. Est premier et fondamental le mouvement de l'attraction passionnée en tant qu'il s'insère dans la trame des besoins. En bref, ce qui affleura par moments rapides chez Marx, la dynamique de la réalité humaine, et s'évanouit partiellement après les *Manuscrits*, Fourier nous le communique comme vérité intégrale. Changer la société, c'est d'abord rendre possible l'épanouissement de l'élan vital et des passions. En d'autres termes, la « baguette magique » de l'attraction passionnée permet seule de comprendre la pratique sociale. Renversement total par rapport aux théories régnantes. La philosophie de Fourier s'affirme bien comme nouveauté radicale, changement absolu. La seule comparaison possible est celle entre Fourier et Sade, mais l'univers du désir n'ouvre chez Sade qu'à l'empire de la violence.

Reprenons donc le projet fouriériste. Il écarte les torrents d'illusion déversés par les faux savoirs et les disciplines n'exprimant que l'égarement de la raison. Sa découverte ? *Celle de la science sociale dessinée à travers la loi de l'amour*. Nul doute, Fourier opère une conversion. Il nous détourne des ombres, pratiquant doute et écart absolus. Le doute cartésien fut relatif, partiel. Celui de Fourier portera sur la totalité des choses.

Fourier repousse hors du champ de l'évidence tout notre milieu pseudo naturel, cette civilisation qui se donne à travers l'illusoire transparence. Point de préjugés corporatifs à soutenir. Le doute absolu de Fourier, sa contestation radicale comme le dit un auteur de nos jours (R. Schérer, *Fourier ou la contestation globale*), font vaciller tout le réel.

L'écart absolu : il accompagne le doute et se manifeste par la distance qui s'introduit entre le discours de Fourier et les voies des sciences incertaines. Fourier spéculera en une route solitaire.

Chemin où vont s'entremêler la poésie et les mathématiques, la cosmogonie, la théorie des destinées et la grande vision de l'analogie. Ce nœud fascina — on le sait — André Breton, désireux d'envisager le problème social à partir de sa connexion poétique « Ce qui me captive au plus haut point chez Fourier [...], c'est son dessein de fournir une interprétation hiéroglyphique du monde » (Breton, *Entretiens*, p. 249.)

L'analyse de la production ne s'affirme donc point première. Elle laisse place au système des analogies, à l'unité de l'homme et de la

nature, a la vision de l'harmonie universelle. Là se devoile le vrai message de l'utopie de Charles Fourier. C'est de cette « decouverte merveilleuse » qu'il faut partir. La reflexion sociale, ou science de la passion, retrouve le chemin de l'essor harmonique, rejetant les « vingt siècles d'imbecillité politique » et les sciences incertaines, metaphysique moderne, politique mystifiante, economie mise au service des sangsues, morale hypocrite retombant finalement dans le culte des richesses et du système commercial, toutes sciences qui égarent depuis des siècles le monde social. Il reste à renverser la problematique traditionnelle et, au lieu de se situer à l'interieur de la civilisation, à faire l'étude des destinees générales

Le monde à droit sens est miroir de l'accord divin. Il reflète la totalite et les lois mathematiques de l'univers. S'etablissent ainsi correspondances et analogies — mi-poetiques, mi scientifiques — tremplins de la pleine harmonie Démarche où le code divin fonde l'essai de transformation sociale, la reorganisation permettant le saut hors du « venin secret et caché » de la civilisation Le monde à rebours n'est pas naturel. Seules s'averent vraies les passions et leurs ressorts profonds en l'âme humaine. Mettre a distance le monde à rebours et ce qu'il secrete permet de trouver le sens des productions divines Ce mouvement se revele chez Fourier pantheiste. L'homme, les choses, le ciel, les planètes et l'existence forment l'ordre de la nature, où tout est vrai et bon. Ainsi Dom Deschamps, pourtant ignore a l'époque de Fourier, figura un systeme analogue, l'image de ce *Deus sive natura* spinoziste. De même, l'utopie de Fourier pourrait evoquer le *Code de la nature* morellyen L'utopie trouve donc ici sa vraie signification. Certes, elle se manifeste comme l'idée face au monde existant, la revendication du Droit contre le fait, mais elle est plus réelle que l'ordre social qu'elle conteste Elle retourne aux sources de la vie, au bonheur, essence conforme aux vues de Dieu.

Fourier rappelle la vérité de la conception unitaire, fondée sur le système des analogies. Homme, univers et Dieu ne font qu'un Circule un ensemble de correspondances entre les passions, l'homme et les substances des divers regnes. Tout le systeme du mouvement est lié. Toute portion de l'univers communique avec le reste des choses et le symbolise. Ainsi se fondent poétiquement « les harmonies sociales de l'univers, depuis celles des astres jusqu'à celles des insectes ». Fleurs, passions, couleurs, planètes se réfléchissent les unes

les autres. Comme chez le poète, les parfums, les couleurs et les sons se répondent. L'homme est le miroir de l'univers et réciproquement. S'évanouissent les frontières entre l'être humain et la réalité universelle. Telle se révèle l'unité du système divin. Le mécanisme sociétaire sera à l'image de l'analogie qui règle le fonctionnement du Tout.

La chaîne cosmique permet d'étudier sous la même lumière l'ordre de la physique et l'ordre social. La découverte de Newton servira de principe d'interprétation aux groupes humains. « L'attraction est le moteur de l'homme. Elle est l'agent que Dieu emploie pour mouvoir l'univers et l'homme. » (Fourier, *Le nouveau monde industriel,* p. 26.)

Ce n'est pas en termes d'économie proprement dite que doit être appréhendé l'effort technique ou agricole. La passion seule peut nous fournir un critère, parce qu'en elle l'homme et les choses communiquent. Généralisons donc le principe de l'attraction, qui conduit à métamorphoser les *travaux en plaisirs,* à les rendre attrayants et aimables. « L'attraction est entre les mains de Dieu une baguette enchantée. » Par elle le rebutant devient source de joie. Ressort fondamental, l'attraction « régit l'univers ».

Comment la définir ? Elle est, nous dit *Le nouveau monde industriel,* « impulsion donnée par la nature antérieurement à la réflexion, et persistante malgré l'opposition de la raison, du devoir, du préjugé » (Fourier, *Le nouveau monde industriel,* p. 47). En fait, l'attraction passionnée se ramifie sous trois chefs. Elle tend au luxe, à la formation des groupes et au mécanisme des passions. Elle donne naissance aux ressorts fondamentaux de l'âme humaine. S'engendreront ainsi en régime sociétaire les séries passionnelles, mues essentiellement par le désir, l'amour et l'attrait. *La science du bonheur fonde par conséquent l'idéal phalanstérien. Les lois de la future organisation du travail doivent être inscrites dans le cœur de l'homme.*

Il faut donc partir du principe de l'excellence de la passion et, de cette évidence, jaillit dans sa transparence le régime associatif. Des « passions ardentes et raffinées ». L'ordre de la morale se trouvera inversé qui raisonnait en termes de modération et répression. Si « tout depuis les atomes jusqu'aux astres forme un tableau des passions humaines », si la passion renferme le noyau de toute existence, il suffit d'obéir aux vœux de la nature. Ne serait-ce point « acte d'hostilité contre Dieu » que de refuser ce qui constitue l'essor de toute vie, la racine même de l'être ? Car la passion en elle-

même se montre bonne. Tel est le message du *Nouveau monde amoureux*. L'utopie de Fourier apporte *la dimension essentielle de toute réorganisation sociale, celle de l'analogie passionnelle*. A l'univers répressif de la morale (contraindre, dominer) s'oppose l'ordre de la liberté souveraine. Une fois encore se manifestent parenté et ressemblance avec Sade, mais l'utopiste fonde l'univers de la reconnaissance sociale, non point la loi du meurtre solitaire. Nulle relation entre le palais phalanstérien, ses galeries et allées faites pour l'individu intégral et les châteaux à « sextuples murailles» des *Cent vingt journées*. La pensée de Fourier s'affirme en un sens « plus radicale que celle de Sade » (Schérer). Le désir intégral sera le lieu de l'univers réconcilié. Sade participe encore aux présupposés de la civilisation. La passion ne peut instituer chez lui le consensus social. Foyer de la destruction illimitée, elle ne se dégage pas encore chez Sade des postulats judéo-chrétiens. Fourier, en son écart absolu, dépasse le point de vue de l'auteur de *Justine*. Recul total, où la philosophie de Sade apparaît comme un produit de la morale donnée, une « contre-épreuve » de cette morale, la légitimant du même coup.

S'instaure chez Fourier une problématique absolument neuve par rapport à celle de la morale traditionnelle, l'essentiel apparaissant d'avoir les passions les plus fortes et d'être en mesure de leur donner satisfaction. Voici l'éthique rejetée, mais elle ne représente chez Fourier que le triste emblème de la civilisation. La communauté phalanstérienne ne développera pas des « passions flasques et apathiques ». « Nous devons donc, dès aujourd'hui, rendre grâces à Dieu de cette vivacité de passions qui avait excité nos ridicules critiques, tant que nous ignorions l'ordre social qui pouvait les développer et les satisfaire. » (Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 94.) La soumission à la loi, la contrainte de la pulsion amoureuse par l'interdit ne font que symboliser le monde à l'envers et son ignorance du pivot fondamental de l'existence, l'attraction passionnée. On mesure ainsi l'écart entre ce que serait une lecture réductrice de Fourier, à travers quelque généalogie du marxisme et, d'autre part, sa découverte authentique de l'unité cosmique, en une analyse où passion et attraction se révèlent comme les piliers de l'ordre sociétaire. Peut-être Fourier fonde-t-il, selon l'ordre des raisons, la pensée de Marx. *La passion souveraine introduit à la Communauté. Toute compréhension de Marx présuppose la vérité de l'utopie phalanstérienne, l'économie ne formant pas un monde clos et autonome*

mais demandant à être pourvue d'une base rationnelle. Or, quelle science débouche sur une politique réelle, sinon la quête anthropologique ? Profonde vérité de l'utopie, qu'aucun économiste ne peut occulter. La démarche sociale a pour exigence essentielle le bonheur de l'homme total, l'actualisation de ses desirs. La passion et ses rêves seraient ainsi les nouveaux axiomes et postulats du système social hypothético-déductif.

Ainsi, la fin de l'anarchie et du monde à l'envers, l'essor victorieux des passions permettront-ils non seulement la venue de l'harmonie intégrale, mais celle de *l'immortalité,* récompense accordée à l'élan de l'amour. Le mythe se mêle à l'utopie, faisant de l'essor passionnel la promesse d'un bonheur dans l'au-delà. L'ordre combiné et sa metamorphose sociale contiennent une espérance d'immortalité, « beau risque à courir » si nous nous en donnons la peine, si nous cessons de vivre petitement et médiocrement, si la civilisation cesse de corrompre et de dissoudre le germe d'éternité interne à l'élan amoureux. Nous trouvons-nous si loin de Platon ? Car c'est Eros qui poursuit l'idée éternelle du Beau et qui, la rencontrant, participant enfin à l'extase amoureuse, conquiert l'unité absolue, l'être-en-soi et par-soi. Il y a un platonisme de Fourier, en cette recherche de la passion qui procure permanence et félicité. Mais, à rebours de Platon, la passion amoureuse reste harmonie du corps et de l'âme, passion composée selon les termes fouriéristes Elle ne s'intellectualise point. Gage d'immortalité, elle n'implique nulle dissociation. Elle est simultanément jouissance de l'âme et du corps.

La passion, signe de quelque éternité, rattachée au souci d'un développement complet de l'humain, ne s'inscrit pas chez Fourier dans une lecture immoraliste du réel, et le cri « développer au lieu de réprimer » n'a rien de callicléen. Fruit de l'harmonie, elle est en elle-même parfaite. Seuls son essor et son actualisation peuvent appartenir au domaine de la corruption. Dans l'association future, toute passion parviendra à une extériorisation facile et intégrée. Le règne du désir sera la voie morale naturelle et authentique. « Il n'y a point de passions vicieuses, il n'y a que de vicieux développements. » Vision panthéiste où toute chose prend sa place, reliée au grand concept de nature. En Harmonie, la passion s'enracine dans la communion universelle, dans le courant de l'être total.

Ces passions parfaitement naturelles produisent dans l'ordre civilisé la guerre de l'homme avec lui-même. « Les passions s'entrecho-

quent. » Et, cependant, les douze passions manifestent Dieu et l'éthique naturelle. Les cinq sensuelles, les quatre affectueuses, les trois mécanisantes ne sauraient être réprimées sans que s'exprime un acte d'insurrection contre Dieu : la passion ou la présence divine.

Joueront un grand rôle dans la série passionnelle les trois passions mécanisantes, *cabaliste, composite* et *papillonne*. Elles assurent le fonctionnement du mécanisme sociétaire Par elles, l'attraction industrielle pourra se développer au sein du groupe. Ces trois « prétendus vices » animeront l'ordre phalanstérien.

« Je commence par la papillonne. C'est le besoin de variété périodique, situations contrastées. » (Fourier, *Le nouveau monde industriel*, p. 66.) La onzième passion, caractérisée par « manie de varieté », besoin d'alternance, est l'outil même du travail attrayant. Elle apporte un stimulant d'industrie puissant Passion de l'instant, du moment, elle « tient le gouvernail ». Fait naturel, elle se voit rejetée comme prétendu vice par la morale, antithèse de la nature. Liée au plaisir des sens et de l'âme, passion composée par excellence, elle harmonise les passions. Son but ? Celui de la vraie sagesse fouriériste. « Attacher à la pratique de la vertu quadruple plaisir des sens et de l'âme, au lieu de quadruple disgrâce qu'on en recueille si on se confie aux dogmes de la morale. » (Fourier, *Le nouveau monde industriel*, p. 78.) La composite, plaisir duaisé, réunit bonheur des sens et de l'âme. Enfin, la cabaliste est manie d'intrigue, aux antipodes du « calme plat » et ennuyeux de l'éthique traditionnelle, morne soumission de l'élan du désir à l'impératif et à la loi. Se dessine donc le projet d'une « vertu » naturelle fondée sur la joie de l'âme et du corps, du composé terrestre. Morale répressive et essor harmonique : deux chemins opposés, celui de la civilisation, celui de l'ordre divin. Le seul problème : que la voie de l'existence ne soit ni entravée ni faussée.

La tige de notre arbre passionnel, la source de l'elan du desir : nous rencontrons ici l'*unitéisme*, passion des passions, projection de l'être hors de lui-même, principe de coincidence de la réalité humaine avec la totalité des choses, « ec-stasis » au sens propre du terme. Force puissante, l'unitéisme arrache l'individu aux limites de son individualité, le fait accéder à la rencontre des forces du cosmos. Foyer des passions, il contient la puissance dynamique qui se déploie dans l'essor harmonique Il est donc l'œuvre de Dieu la plus sublime.

La série nous pousse à redécouvrir l'unitéisme, point de référence

ultime de l'existence. « L'unitéisme est le penchant de l'individu à concilier son bonheur avec celui de tout ce qui l'entoure et de tout le genre humain, aujourd'hui si haïssable. » (Fourier, *Théorie de l'unité universelle,* cité par Schérer : *L'attraction passionnée,* p. 128.) Ainsi, une anthropologie de l'homme total fixe l'attention sur l'amour illimité, la sympathie infinie. Le « venin caché » arrache à l'homme son essence réelle, sa mainmise sur le monde, et son bonheur. La passion développée en essor subversif tend à se refermer sur elle-même. Monde clos où la « tendance foyère » se métamorphose, se durcit, perd son souffle vital. Ici encore, la civilisation corrompt jusqu'au cœur de l'homme.

LE PROCÈS DE LA CIVILISATION

Si l'ordre des passions et la civilisation s'opposent comme le fait naturel au monde aliéné, si le désir bute partout contre un univers qui l'entrave, il reste à circonscrire avec plus de précision cette civilisation, lieu de l'interdit et de la loi. Alors pourrons-nous aller en quête de groupes vrais, d'une contre-civilisation. L'harmonie sera retrouvée. Mais, d'abord, faut-il soumettre au soupçon ce qui n'apparaît nullement comme le point d'aboutissement de la carrière sociale de l'humanité, mais seulement comme une phase transitoire, destinée à périr, présentant le « risible mécanisme de portions du tout, agissant et votant chacune contre le tout ». Période primitive, sauvagerie, patriarcat, barbarie, civilisation, demi-association, sociantisme, enfin harmonisme : tel est le tableau de « l'échelle du premier âge du monde social ».

N'attendons pas de Fourier une analyse prémarxiste de ce cinquième état, la civilisation. Il l'appréhende à travers le pilier du commerce. Surtout sensible aux crimes de ce dernier, il dresse d'abord un procès à l'ambition mercantile et à la frénésie de la concurrence. Les vices du commerce symbolisent tout entier le monde à rebours de la civilisation. Infamies vécues : Fourier n'opère pas de description « sur des ouï-dire ». Ce fut là son premier univers.

Dès l'enfance, Fourier remarqua le contraste régnant entre le commerce et la vérité : « *Je conçus pour lui une aversion secrète et je fis à sept ans le serment que fit Hannibal à neuf ans contre Rome :*

je jurai une haine éternelle au commerce. » (Fourier, *Phalange*, 1848, p. 9 sq.)

Il faut donc partir du vice commercial, fondement de cette société nommée civilisation. Dans la *Theorie des quatre mouvements*, Fourier établit le lien du cinquième stade historique et d'une économie de libre concurrence. La civilisation repose sur le mensonge et la complication de la relation commerciale. Son concept reste flou, mais Fourier, malgré ce blanc dans son œuvre, saisit en elle l'incohérence, la confusion, le morcellement du monde social bourgeois. Bien plus, certain que « chaque période sociale doit s'avancer vers la supérieure » (ce qui, aux yeux d'Engels, sera un de ses mérites essentiels), il appréhende dans la civilisation ce qui prépare l'entrée en régime sociétaire et harmonieux. Elle crée les éléments de l'existence libérée. Grande industrie, sciences et arts progressent durant cette période. La dialectique historique, que n'ignora pas Fourier, fournit donc les ressorts « nécessaires à l'établissement du régime sociétaire ». *Civilisation, c'est-à-dire vice commercial, fausseté familiale, industrie et agriculture morcelées mènent à Harmonie.*

Le commerce a pour essence *spoliation et parasitisme.* Il n'engendre rien. Stérile, il se nourrit du travail créateur, dépouille à la fois producteurs et consommateurs. Il se réduit à l'art de vendre six francs ce qui en vaut trois, et d'acheter trois francs ce qui en vaut six. Fourier, élevé dans le sérail, sut dans ce domaine aller droit au fait. Les babouvistes l'avaient d'ailleurs précédé en cette voie. Le commerçant est « valet des manufactures qui l'entretiennent ». Ignorant la plus-value, Fourier attribue le parasitisme d'abord aux pratiques mercantiles. Manque évidemment en ses analyses l'examen du *Capital.*

Si parasitisme et spoliation constituent le nerf de la civilisation mercantile, on peut introduire la question : pourquoi un dévoilement si tardif du ressort même de l'ordre civilisé ? Ici apparaît *la fonction de l'économie politique et de la philosophie, fonction justificatrice* par excellence, légitimant l'opération des pirates coalisés. L'idéologie bourgeoise se fit servante du veau d'or. Il est donc permis de faire une parenthèse sur les rapports de la science illusoire et incertaine et du commerce bourgeois.

Fourier met à nu les racines de la pensée philosophique engagée tout entière dans la reproduction et la conservation du système. D'abord dédaigneuse et méprisante à l'égard du fait commercial et de l'argent (il suffit de songer aux analyses platoniciennes), elle fut

rapidement éblouie par la puissance financière. La traitant de haut en ses origines, elle se rangea peu à peu sous la bannière de la libre concurrence.

L'éclat de l'or « a ébloui les savants... Ils sont devenus définitivement les très humbles valets des marchands et les admirateurs de la science mercantile qu'ils avaient tant persiflée » (Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 228.)

Ainsi se comporte la philosophie, docile, asservie à l'argent, esclave des intérêts économiques et chantant les louanges des « vautours mercantiles ». Dissimulant le vrai visage de la civilisation et de la concurrence anarchique, elle a omis de dénoncer *le quadruple aspect de la spoliation* en système commercial : *a)* banqueroute dans l'intérêt des marchands ; *b)* accaparement ; *c)* jeux d'agiotage ; *d)* superfluité d'agents. Celle-ci lèse doublement la société : en la privant de bras productifs et en engendrant les méfaits de la concurrence. La communauté est en définitive la seule à supporter les vices du libéralisme économique.

Poursuivons le procès du commerce : la défense de la concurrence aboutit au monopole. On saisit déjà en ces analyses de Fourier les premiers linéaments de la célèbre *Critique de l'économie politique* d'Engels, qui conduisit Marx vers une nouvelle orientation de méthode. *L'opposition concurrence-monopole est absolument vaine.* L'une engendre l'autre. Le commerce, système de tromperie légale, dissimule un monopolisme dangereux. La première critique de l'économie capitaliste conduite d'un point de vue éthique, trouve ses racines dans le procès de Fourier. Ce que reconnut Engels : « Il dévoile sans pitié la misère matérielle et morale du monde bourgeois. » (Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, p. 69.)

Parasitisme, fausseté, concurrence anarchique et monopolistique : tous ces traits font du système commercial une *machine mensongère et arbitraire.* L'association substituera à ce faisceau d'intrigues immorales « concurrence corporative, solidaire, véridique ». Ainsi mourra la fascination du corps social devant le reptile qui le charme, classe pourtant improductive et malfaisante. Il reste à extirper de l'âme et de l'existence des sociétés humaines le principe commercial, facteur de dépravation, organe de torture de l'espèce.

Le commerce est donc le terrain où s'engendre le mal moral. Y pullulent vices, désordres, anarchie, incohérence. Nul doute. Le commerce représente le monde à l'envers, la « disette dans la pléthore », la

« pénurie dans l abondance ». Une caste de privilégiés devant lesquels tout plie engendre les monstruosités de *l'univers à rebours*. L'hypocrisie du monde bourgeois s'effondre sous le regard de l'utopiste. Derrière la fausse humanité, *la cupidité mercantile*.

Quand à l'industrie, elle implique, elle aussi, un cercle vicieux. Nous sommes là aux antipodes de l'inspiration saint-simonienne, de la confiance en l'essor de la technique et de la production. Nœud de contradictions, d'illusions, germe de fausseté : telle est l'essence du projet industriel. Ici encore, chaos économique, dispersion, absence de méthode et morcellement.

L'abondance industrielle voue le producteur à la pauvreté. L'excès de misère jaillit de la richesse même. Dialectique décrite par Fourier en termes quasi hégéliens. Agriculture morcelée, commerce mensonger, industrie anarchique : la civilisation repose sur ces piliers branlants, c'est-à-dire sur l'envahissement par le pouvoir financier. « Le coffre-fort est tout-puissant en civilisation. »

Fourier, dès les *Quatre mouvements*, décrit avec lucidité les contradictions de la civilisation, le chaos social de l'industrialisme. Monde en dispersion, dressé contre lui-même, érigeant le désordre en loi. La civilisation est société incohérente, « organisation de la confusion ». Et d'ailleurs, de cette décadence, un signe existe pour Fourier : l'avilissement des femmes en civilisation. Or, « en thèse générale, les progrès sociaux... s'opèrent en raison du progrès des femmes vers la liberté, et les décadences d'ordre social s'opèrent en raison du décroissement de la liberté des femmes » (Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 132).

Nous tenons donc un critère permettant d'affirmer que la civilisation tout entière se fonde sur une imposture. Cette contre-épreuve repose sur la condition féminine et le mariage bourgeois. Commerce et industrie, mais aussi tartuferie des relations amoureuses mettent en évidence une assise viciée. Les femmes ? « Peut-on voir une ombre de justice dans le sort qui leur est dévolu ! La jeune fille n'est-elle pas une marchandise exposée en vente à qui veut en négocier l'acquisition et la propriété exclusive ? » (Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 130.) Quant au groupe familial, il est en civilisation, faux et immoral, se présentant comme ensemble de pulsions de mort généralisées. Vie de ménage et mariage permanent : affaires de dupes où pères, enfants et épouses coexistent selon les catégories de dissimulation et agressivité refoulée. Et, d'ailleurs, le principe du mercan-

tilisme et celui du mariage bourgeois coincident. Même structure : l'adoration du veau d'or. Enfin, le menage isole et permanent n'est rien d'autre que fils de Hasard et d'Ennui. A papillonne et manie de varieté, a la onzième passion, besoin des âmes et corps, s'oppose la pesanteur de vie de menage. Argent, commerce, industrie et mariage, piliers de la société, s'effondrent donc sous l'alerte attaque fouriériste

La critique de Fourier s'articule à une métaphysique de la passion. A l'élan heureux de la vie s'oppose le caractère anti-naturel du mariage, qui ne peut fonctionner que *contre* les passions et instincts. Le mariage, succedane ou caricature de l'amour, remplace en régime civilisé l'harmonie passionnelle. Entravée, domptee, gouvernee, enfermée dans l'etau social, la voie amoureuse se metamorphose en contrainte.

Le manuscrit de Fourier longtemps écarté, *Le nouveau monde amoureux*, refusé et refoule par les épigones etroits qui préférèrent mutiler l'utopiste, ne voir en lui que la dimension économique, l'essai de reorganisation sociale, coupe de ses racines vitales et métapsysiques, dresse ainsi, face aux vœux universels de l'amour, la limitation, la petitesse, le caractère borne du mariage. La passion nous élève à l'infini. Le mariage est égoïsme.

Le système des amours civilisées symbolise trait pour trait l'inhumanité générale d'une structure sociale. Dans le monde faux et hypocrite du mariage bourgeois, s'imprime l'inversion des rapports à l'œuvre dans la cinquième etape du cours historique. Monde à rebours, demarche contre-naturelle s'expriment politiquement et sexuellement. La souveraineté du peuple ? Imperatif soi-disant catégorique, elle ne correspond qu'à duperie et vol. Et de même que l'affectivité se trouve subordonnée au « principe materiel » qui triomphe dans les faits, de même le peuple est « spolié, mutilé ». La même demystification peut avoir lieu dans le « registre » de l'amour et dans celui du gouvernement. Car c'est la civilisation comme ensemble qui se dirige contre l'élan droit de la vie. Une identique mutilation s'opère dans tous les domaines de l'existence. Au contre-amour répond une contre-politique. Le sentiment : il masque l'intérêt matériel. La souveraineté populaire : une formule vide, pure apparence d'un système autoritaire où l'argent gouverne, possède pouvoir de coercition ultime. Matériel et cupidité règnent dans les unions, le coffre-fort en politique. Dans les deux cas, un monde à l'envers.

L'inversion anti-naturelle domine par conséquent dans les amours

de civilisation. Se manifestent dans l'ordre domestique civilisé tous les traits de l'univers à rebours. A la fausse industrie morcelée, à l'agriculture anarchique, au commerce en miettes correspondent dans notre univers amoureux « excès de dislocation » et subdivision à l'infini. La question fouriériste interpelle toute une société atomisée, en poussières, aux éléments disjoints Comment l'existence même des ménages isolés est-elle possible, puisqu'elle dissout la grande enveloppe vitale ? Même conspiration contre la naturalité en industrie et chez Eros. Morcellement industriel — isolement des ménages — attentat contre la φύσις. La perte vitale économique et politique se double d'une restriction au minimum du lien amoureux authentique.

Marx et Engels n'auraient-ils pas témoigné de quelque timidité en comparaison de Fourier ? N'auraient ils pas fait preuve d'un point de vue finalement partiel, et leur examen du problème domestique ne reprenait-il pas les postulats de la société bourgeoise, de la civilisation au sens fouriériste du terme ? En bref, la vision marxienne du mariage ne contenait-elle pas en germes les erreurs des épigones, les semences mortelles qui se développèrent dans les sociétés issues de Marx ? Certes, Engels dans l'*Anti-Dühring* salue d'un coup de chapeau le jugement fouriériste : « Plus magistrale encore est la critique qu'il fait du tour donné par la bourgeoisie aux relations sexuelles. » Mais les *présupposés* internes à l'idéologie « du mariage bourgeois », le procès marxien ne continuerait-il pas à les véhiculer ? La famille bourgeoise, proclame Marx, s'évanouira naturellement quand disparaîtra le capital. Certes, mais combien plus audacieuse, fondamentale, et à vrai dire totale est la question fouriériste, qui lie l'amour véritable non point seulement à une société rationnelle, mais à l'essor libre de la vie. A l'examen d'une dimension, l'économique, Fourier préfère le cri global de l'existence. Marx mutila trop vite la pulsion anarchiste — à partir de la rupture avec Bauer — et dès lors domina par certains points chez lui le pharisaïsme bourgeois bien mis en évidence par certains biographes.

Au contraire, chez Fourier, la vie domestique et civilisée est condamnée parce qu'elle tue le concret, l'immédiat « L'amour n'a donc en civilisation aucun essor libre puisqu'il n'a que celui de mariage. » (Fourier, *Le nouveau monde amoureux*, p. 237.)

A la reconnaissance marxienne, et à la légitimation d'axiomes issus de la forme culturelle bourgeoise s'oppose « la toute-puissance du désir » chez Fourier, seul capable de fonder une morale et une poli-

tique. Marx, lui aussi, comme un certain marxisme châtré et simplifié, ne serait-il point porteur de « l'action sociale sans rêve » ? Si Marx réintègre en son horizon certaines normes du « civilisé », ne serait-ce point par cecité à la pointe aiguë de l'existence, après l'exigence des *Manuscrits* ? Au programme admirablement formulé par les surréalistes, substituer au « A chacun selon ses besoins » ou ses œuvres le *principe* « A chacun selon ses désirs », l'utopie fouriériste répond certes mieux, puisqu'elle tendit à faire d'Harmonie le lieu d'équilibre du désir. Fourier, s'il faut en croire André Breton, « a pris le taureau par les cornes », dévoilant bien avant Freud la part d'ombre de l'humain, l'opacité du désir et de la conscience, en faisant le τόπος de l'architecture du nouvel âge d'or.

« Du moins tu n'as pas douté que les passions, sans en excepter celles que la morale fait passer pour les plus indignes égarements de l'esprit et des sens, constituent un cryptogramme indivisible que l'homme est appelé à déchiffrer. » (Breton, *Ode à Charles Fourier*, in *Poèmes*, p. 220.)

La venue d'Harmonie, subordonnée au travail par lequel se refera l'entendement humain, à la nécessité de reprendre les idées sociales à leur origine, annonce l'unité de l'homme avec lui-même et l'unité de l'homme avec Dieu.

Réconciliation de l'homme avec Dieu, puisqu'il ne saurait nous condamner à être « rongés de désirs ». L'attraction passionnée a pour source l'élan divin.

Réconciliation de l'homme avec lui-même : il est temps de distinguer éducation harmonienne et inconséquence répressive. Il ne saurait être question de « perfectionner la nature brute en opérant sur les passions comme le cultivateur sur les branches parasites qu'il retranche » (Fourier, *Le nouveau monde amoureux*, p. 411).

La recherche d'Harmonie : une quête de la jouissance et un retour à la vie. Construire Harmonie, c'est rejoindre « raison divine », proscrire contrainte et abîmes de fausseté. L'amour ne se trouve point hors du domaine de la politique. Politique et morale civilisées « ont organisé le régime des amours en *contrainte générale* et par suite en *fausseté générale* ; car il y a fausseté partout où il y a régime coercitif. La prohibition et la contrebande sont inséparables en amour comme en marchandise » (Fourier, *Théorie de l'unité universelle*, p. 51).

LE MONDE HARMONIEN

Harmonie se présente comme l'anti-sérialisation, l'appel au principe unitaire. Contre un monde embrouillé, Harmonie passionnée se dessine comme non-Discorde, organisation par Eros. La vocation de l'amour « maîtrise » et rend cohérentes les pulsions opposées : structure à la fois multiple et intégrée. Les différences s'abaissent mais prennent place dans « l'harmonie sublime ». Les désirs se meuvent dans le réseau des liens innombrables, dans l'engrenage des séries. En exercice combiné, les passions s'équilibrent sans entrave. Cet espace existentiel harmonien n'est point clos. Les tendances y connaissent un essor non subversif. L'unitéisme donne forme à la vie qui se transcende sans cesse vers le divin. L'accord obtenu se révèle celui de l'amour. « L'individu en Harmonie n'est jamais commandé que pour discipline convenue, collective et consentie passionnément. » (Fourier, *Le nouveau monde industriel*, p. 239.)

LE FANAL DE L'AMOUR

C'est donc le « fanal de l'amour » qui éclaire le nouveau monde de Fourier. Harmonie se fondera non point sur la dictée de la raison, sur la grande mystification de l'époque des Lumières, mais sur la passion divine, sur le culte d'Eros par lequel l'homme se fait dieu, se projette hors de lui-même.

Fourier esquisse ainsi dans *Le nouveau monde amoureux* une *néo-religion érotique, un culte unifié par l'amour.* Mystères liés ici à l'immanence, banquet platonicien où l'homme sera initié dès cette vie au fondement des choses. Ce que le christianisme nous promettait pour l'au-delà, le système religieux d'Harmonie nous le donnera ici même. Les jouissances infimes prendront leur essor. Bonheur de l'âme et joie du corps se modeleront réciproquement. Eros ouvrira à la multiciplité des liens sociaux, aux trésors de l'existence totale. « L'amour fou », pour reprendre l'expression du poète qui se réclama de Fourier, supprimera « toutes les distances ». Dans la *polis* du nouveau monde, tout renverra à la flamme divine : même la nourriture sera sacrée. Le double ordre sacerdotal, celui d'Eros, celui de

bonne chère, présidera au mécanisme social divin. L'enthousiasme commandera dans la synthèse finale.

Les sympathies de l'âme et du corps, se développant en essor libre, nous feront donc échapper à l'absurdité politique, le raffinement et l'autonomie passionnelles n'étant rien d'autre que la face inversée du monde civilisé, lequel se ramène à « despotisme en politique et monotonie en plaisirs ».

Nouveau monde amoureux — liberté totale. Si nous distinguons trois genres de liberté: liberté corporelle, liberté composée divergente et liberté composée convergente, seule la troisième sorte de liberté est constitutive d'une société divine. Liberté surcomposée « suppose l'unité d'adhésion, le consentement individuel de chacun, homme, femme et enfant, leur ligue passionnée pour l'exercice de l'industrie ».

SÉRIES ET GROUPES

Le plein *essor des passions* combiné avec *le travail attrayant* devient donc suprême sagesse humaine L'*ordre des séries* obéira à Eros et au nouveau travail accompli dans la joie : point d'autre fondement possible, puisque la série est par définition naturelle. Toute la nature, nous dit Fourier, est soumise au régime de série. Phalange-Série-Groupe : la nouvelle architecture sociale correspond au mode adopté par Dieu. A l'atomisation civilisée s'oppose la série passionnelle.

« *Une série passionnelle est une ligue, une affiliation de diverses petites corporations ou groupes, dont chacun exerce quelque espèce d'une passion qui devient passion de genre pour la série entière.* » (Fourier, *Théorie de l'unité universelle*, t. 3, p. 19.)

Admirable souplesse du régime harmonien : il s'adaptera aux goûts et caractères, au choix total de l'être. Se moulant sur la plasticité et l'infinité de la vie, sur les âmes et leur devenir, voulant rendre compte de l'Esprit intégral, dont les esprits particuliers ne sont que des modes, *il calculera les séries* en n'ayant pour but que *l'enthousiasme*, le bonheur des échanges réciproques. L'association s'adaptera au langage divin.

Groupes et séries de groupes actualiseront le principe de l'attraction passionnée. La série englobe les groupes, « modes élémentaires des relations sociales ». La poésie fouriériste rattache la stratification sociale à l'ordre du réel : les micro-unités correspondent aux éléments matériels de l'univers : terre, air, arôme, eau et feu. L'inspiration

unitaire guide l'étude de l'homme social, destiné à s'insérer dans des groupes harmoniques et non plus subversifs, où « passion ardente » est norme principale.

LE PHALANSTÈRE

La phalange d'essai devra son existence à quelque bonne volonté particulière, à un souverain ou « particulier opulent ». Ainsi se constituera le lieu ouvert du phalanstère, pénétré par Désir et Joie. Nul ni rien ne devra venir y mordre sur la liberté attractive. Les enfants ? Ils ne troubleront pas l'existence harmonienne. Femmes et enfants s'affranchiront du « morne dîné de famille ». Le travail ? Chaque série en décidera. La propriété ? Tous y accéderont puisque la phalange est une association et qu'elle implique participation et possession collective. La laideur urbaine ou villageoise ? Elle cédera place au *Palais de la collectivité*. Là où il y eut maisons difformes, les rues-galeries permettront communications abritées, échanges permanents, existence à la fois collective et particulière, l'ennuyeuse et resserrée vie familiale disparaissant de l'horizon du vécu.

La structure du phalanstère correspond donc à l'ontologie fouriériste et nous avons déjà noté l'opposition au château des *Cent vingt journées*, à l'espace clos de Sade. Le lieu harmonien est sans barrières. *Tous y circulent en quête de travail attrayant et d'Eros*. Il s'ouvre aux curieux de toutes parts, désireux d'y rencontrer joie et passion à l'état naturel et harmonique.

Le phalanstère est l'image de Dieu, le *Dieu incarné*, le temple vécu et habité, la Parole divine et la Présence. En bref, il représente la combinaison des passions et l'harmonie des groupes. Lieu où coule l'unitéisme, il symbolise la sagesse de Dieu. Car Dieu ne saurait se manifester que par l'entrecroisement et le jaillissement des désirs, par la source d'Eros au sein du sanctuaire, l'amour total dans l'unité des séries passionnelles.

L'ÉDUCATION ET L'OPÉRA

La pédagogie harmonienne n'a donc d'autre but que l'accès à la plus grande plénitude possible. *Si être en Harmonie c'est tendre à se faire Dieu, l'éducation doit obéir à cette visée.* « En toute opération d'Harmonie, le but n'est autre que l'unité. Pour s'y élever, l'éducation doit être intégrale, composée.

« Composée, formant à la fois le corps et l'âme.

« Intégrale, c'est-à-dire embrassant tous les détails du corps et de l'âme, introduisant la perfection sur tous les points. » (Fourier, *Théorie de l'unité universelle*, t. 5, p. 2.)

L'éducation, s'adaptant à Nature, envisageant l'être humain comme dualité composée, aura pour fonction de faire éclore vocations multiples et infimes. Elle fonctionnera donc à l'inverse de la civilisation « qui d'ordinaire et sauf rares exceptions emploie chacun à contresens de sa vocation ». (Fourier, *Théorie de l'unité universelle*, t. 5, p. 3).

Le chemin de l'unité ? Dans le phalanstère à l'image de Dieu, l'*Opéra*, véritable fête divine, levier de l'attraction passionnée, fanal conduisant à l'enthousiasme, nous fournit une méthode d'approche. Il donne à tous même ton et supprime en quelque sorte les privilèges culturels dus à la fortune. L'opéra cimentera l'harmonie, en cette éducation collective fournie par le phalanstère. L'être humain s'arrachera ainsi par la loi de l'amour et celle de la nature aux interdits, à l'action répressive du père et de la loi.

« NEUTRALISER L'INFLUENCE DES PÈRES »

Fourier anticipe en effet admirablement sur Freud (du moins sur le noyau le plus vivant de Freud, irréductible aux critiques de « *L'Anti-Œdipe* » ou d' « *Eros et civilisation* »), en montrant le rapport entre puissance paternelle et interdits. La pédagogie, obéissant à la *phase*, se devra de « néantiser » le travail antinaturel, la formation des préjugés communiqués par le père. L'éducation sociétaire progressera dans cette direction d'autant plus facilement que la rigidité familiale disparaîtra en Harmonie. Ainsi mourront l'atomisation des familles, l'apprentissage comme phénomène privé, l'obstacle de la puissance paternelle. Fourier s'attaqua aux piliers de la civilisation représentés par le mariage, l'argent du système mercantile, l'éducation privée subordonnée à l'intériorisation des interdits à travers l'autorité paternelle. Il ébranla donc le système de pensée de notre civilisation de façon beaucoup plus fondamentale que les autres penseurs socialistes, en en révélant les soubassements qu'il fit s'écrouler et tomber en poussière.

« *Un immense avantage en éducation harmonienne, c'est de neutra-*

liser l'influence des pères, qui ne peut que retarder et pervertir l'enfant. » (Fourier, *Théorie de l'unité universelle*, t. 5, p. 31.)

En d'autres termes, la fonction paternelle doit se métamorphoser, cesser d'être le lieu de Thanatos, « céder à l'impulsion naturelle » et *au dynamisme d'Eros*. L'exercice autoritaire s'évanouira donc. L'enfant sera pleinement libre et orienté par l'enthousiasme, la passion et l'attraction universelle.

Ainsi l'Attraction passionnée tisse-t-elle l'univers harmonien, engendrant la pédagogie destinée à l'être total, ouvert aux possibles et au Désir. Tout culminera finalement dans la démesure du *Nouveau monde amoureux*, dans le paysage de l'immense *fête* à venir. Et, sans doute, malgré le clivage Fourier/Sade, les mots de Breton destinés à Sade peignent-ils aussi la *venue d'Harmonie*. Qu'il nous soit donc permis de mêler les deux univers sous le même signe, nous rappelant qu'André Breton lui-même les rapprocha.

> « Il n'a cessé de jeter les ordres mystérieux
> Qui ouvrent une brèche dans la nuit morale
> C'est par cette brèche que je vois
> Les grandes ombres craquantes la vieille écorce brisée
> Se dissoudre... »
>
> (Breton, *Le marquis de Sade*, in *Poèmes*, p. 114)

Harmonie proclamera la *liberté d'Eros*, le passage à la joie totale, l'amour cessant d'être soumis, comme en civilisation, au principe reproductif. La société tirera « des perles du fumier passionnel ».

LA NOUVELLE DIALECTIQUE DE L'AMOUR.

Lent travail, où le fleuve du Temps jouera son rôle, montre Fourier avec sagesse, car les hommes ne sont point dignes encore d'atteindre l'acmé de la passion. La civilisation, qui les a rabougris, ne permettra pas d'établir promptement le nouveau bonheur, idée trop neuve encore. Partage, papillonne liée à fidélité, inceste, orgie sacrée où Dieu se reconnaîtra lui-même, essor libre de l'amour sous toutes ses formes dans un ordre social où travail attrayant et désir se donneraient la main, tout ceci représente bien une voie de salut, mais l'homme ne saurait encore y parvenir. Le nouveau monde amoureux est loin. On ne peut guère espérer y accéder qu'à travers une persé-

vérante dialectique, *a traters les degrés, seul chemin possible vers l'épopiie finale*. Car, une fois encore, il convient de décrire en termes platoniciens la montée vers le Beau, qui se révèle être Bien et Sagesse. La conspiration contre la vertu naturelle cédera lentement à mesure que s'éloigneront les ombres de la civilisation, univers où l'homme n'exista qu'à moitié, pâle refler de lui-méme

Et pourtant, dès maintenant, l'individu pressent sa vocation à la liberté, la présence en lui de Nature et d'Eros. Le penchant universel à la polygamie n'en est-il pas la preuve, désir de renouvellement enfoui souvent dans le cœur de l'homme sous l'effet de la loi civilisee, des interdits où se manifeste la volonté de reproduire l'espèce, de tout subordonner à la grande ruse des choses.

Ainsi pouvons-nous nous transporter en pensée a l'époque où les conditions du bonheur seront données. La mathématique des passions nous indique alors ce que sera le fruit de l'insurrection de Nature contre Loi, la combinaison des cinq luxes, des quatre groupes et des trois équilibres distributifs. De même que la marche sociale devra son développement à l'association, de même l'essor passionnel sera combinaison : existence sociale = addition des passions.

Nul désir ne sera donc entravé par quelque autre. Et d'ailleurs, le papillon, répète souvent Fourier, sortira de la chenille hideuse en civilisation. L'inceste, alliance d'Amour et de lien familial, vertu composée par conséquent, ne dépendra plus de Loi et des frivoles distinctions des casuistes. Tout au plus se bornera-t-on à maintenir quelque temps les préjugés existants avant d'aborder « la societé insatiable des jouissances ».

Eros devient en Harmonie principe de fraternité, de réciprocité sociale. *Il fonde à la limite la communauté*. Polygamie et cumul d'amour réaliseront le rêve ancestral, l'immense aspiration à l'union Les liens multiples et serrés d'Harmonie répondront au code divin. Et l'harmonie des sphères célestes se répercutera dans l'accord profond et joyeux de la vie. La passion d'unitéisme joindra tous les hommes.

Ainsi l'utopie débouche-t-elle sur la reconnaissance de l'exubérance totale de la vie Eros, arrachant l'être à l'individualité discontinue, l'ouvre au sacré et à *l'ivresse de continuité, donnant la clef de l'énigme sociale.*

Utopie néo-religieuse par conséquent que celle de Fourier, mais où il n'est d'autre religion que celle d'Eros. Harmonie connaîtra ses saints et ses héros d'un nouveau genre.

La réussite de Fourier est donc complète, et son « essai pour refaire l'entendement humain » apparaît dans le domaine de l'utopie comme la plus grande découverte de notre temps. Fourier ouvrit une nouvelle page dans le livre de l'existence. Mais son discours subsista longtemps incompris. Sans doute avait-il trop anticipé sur son époque. Le déploiement de la liberté dans l'espace harmonien devait rester à l'écart jusqu'à ce que le message fût possible.

Fourier : un système social où l'utopie est recherche de l'âme intégrale et complète.

Et pourtant quelle erreur d'aiguillage a pu être commise
rien n'annonce le règne de l'harmonie
Non seulement Crésus et Lucullus
Que tu appelais à rivaliser aux sous-groupes des tentes
de la renoncule
Ont toujours contre eux Spartacus
Mais en regardant d'arrière en avant on a l'impression
que les parcours de bonheur sont de plus en
plus clairsemés
Indigence fourberie oppression carnage ce sont toujours
les mêmes maux dont tu as marqué la civilisation au fer rouge
Fourier on s'est moqué mais il faudra bien qu'on tâte un
jour bon gré mal gré de ton remède.

A. Breton, *Ode à Charles Fourier*, in *Poèmes*, p. 257.)

3. APRÈS 1830 — DOCTRINES SOCIALISTES ET COMMUNISTES

LE SOCIALISME

L'ÉCOLE SAINT-SIMONIENNE

Saint-Simon meurt en 1825 : « Depuis trois heures, malgre mes souffrances, je cherche à vous faire le résumé de ma pensee. Vous arrivez à une époque où des efforts bien combinés parviendront à un immense résultat. La poire est mûre. Vous pouvez la cueillir...

Quarante-huit heures après notre seconde publication, le parti des travailleurs sera constitué. L'avenir est à nous. » (Saint-Simon, *Le globe*, 30 décembre 1831, cité in Charléty, *Histoire du saint-simonisme*, p. 26.)

En fait, le saint-simonisme se révèle autre chose que l'œuvre de Saint-Simon. Aux anciens disciples et confidents, Olinde Rodrigues, Léon Halévy, viennent se joindre de nouvelles recrues. Les plus marquants des saint-simoniens connurent peu ou mal Saint-Simon. Ainsi, Barthélemy Prosper Enfantin, fils de banquier, polytechnicien (démissionnaire), rencontra Saint-Simon une seule et unique fois. Il en est de même pour Saint-Amand Bazard, conspirateur en quête du « germe du monde nouveau ». Enfantin et Bazard : les deux figures marquantes de l'Ecole Le premier, mystique, enflammé, « gauchiste » ; le second, révolutionnaire.

La doctrine saint-simonienne apparaît — partiellement — une création des disciples. Les premières publications de Saint-Simon — celles antérieures au *Producteur* — se trouvaient ignorées. De schèmes généraux, du *Nouveau christianisme,* Enfantin, Bazard, Olindes Rodrigues tirèrent une œuvre autonome et originale, irréductible aux travaux de Saint-Simon. Il semble donc nécessaire de tenir compte de ce caractère secret, tout autant que de l'apport hégélien à l'école saint-simonienne. Jules Lechevalier avait lu Hegel. Bazard, le pape Enfantin, Lechevalier élaborèrent — en des directions multiples — de nouvelles visions du réel, que le caractère opaque du système saint-simonien favorisait. Multidimensionnels, les écrits de l'auteur du *Nouveau christianisme* laissaient toute latitude à la postérité, aux disciples infidèles par nécessité objective. Technocratisme ? Mysticisme ? Socialisme ? L'éventail se déploya largement. Enfantin, par ses thèses sur l'amour, la réhabilitation de la chair, par sa critique totale, peut apparaître comme prégauchiste. Quant à Bazard, il est directement prémarxiste. Plus tard, dans la dernière période, le technocratisme se donna libre cours.

Le premier moment : celui du *Producteur*, fondé en 1825. « Le journal que nous annonçons... reconnaît que la destination de l'espèce sur le globe est d'exploiter et de modifier à son plus grand avantage la nature extérieure. » (Saint-Simon, Le *Producteur*, in Charléty : *op. cit.*, p. 32.) Pouvoir de l'Industrie et association : les concepts essentiels des saint-simoniens jusqu'en *octobre 1826, date où le* Producteur *disparaît.*

La propagande réussit alors admirablement à l'Ecole polytechnique : Abel Transon, Cazeaux, Michel Chevalier, Henri Fournel se joindront au premier bloc.

En *1828-1830,* des conférences s'organisent rue Taranne. C'est la période où s'enfante l'*Exposition de la doctrine,* que Carnot et surtout Bazard rédigeront.

La philosophie de l'histoire s'appuie dans la *Doctrine* sur la distinction des *époques organiques* et *critiques.* Alternent les phases où tout dirige vers un but commun, et celles caractérisées par la dissolution, la ruine de l'ancien ordre.

Les époques critiques : « Dans leur cours, l'humanité ne se conçoit plus de destination. » (Carnot et Bazard : *Exposition de la doctrine,* 1829, p. 17.) Deux périodes durant ces moments critiques, l'une de destruction active, la seconde d'éparpillement et d'émiettement.

L'humanité se trouve actuellement en deuxième période critique. Le désaccord, l'antagonisme, l'anarchie se manifestent dans toute la sphère de l'activité vitale, dans les idées, dans les mœurs et l'économie. Aucune vue générale dans les sciences, aucune synthèse, aucune vision d'ensemble dans les recherches. Dans l'industrie : une concurrence homicide. Chacun poursuit la mort de l'autre, tablant sur ruse et sur fraude. L'anarchie établit son empire dans le cœur, dans l'idée, dans la vie.

Dans les époques constructrices, l'humanité se conçoit une destination. L'éducation fait converger vers le but commun tous les actes. Il en résulte qu'au morcellement de la phase critique s'oppose la synthèse religieuse de la phase organique.

Une croyance unique lie donc la société positive. Une intention cimente les forces de cohésion. Principes et institutions rattachent au domaine de l'harmonie et de la foi. L'égoïsme critique et l'altruisme organique, l'athéisme et la religion forment antithèse.

Se prépare donc l'avènement d'une « doctrine sociale nouvelle » : l'humanité, véritable être collectif, obéit à la grande loi du progrès. *La synthèse religieuse et organique se trouve dès à présent inscrite dans le cours de l'histoire.* Nous pouvons, dans le passé de l'humanité, lire son avenir. Si les générations dessinent un ensemble continu, si chaque atome s'insère dans le grand tout de la collectivité humaine, alors — en cette chaîne des destinées — l'avenir se manifeste comme le produit du passé. Ce thème de la continuité influencera profondément le protosocialisme ; Pierre Leroux, en particulier — d'abord

saint-simonien - restera fascine par cette vision poétique et philosophique de l'histoire.

Si l'humanité se dirige désormais vers un avenir religieux, l'association universelle est le but de la série historique. Toute trace d'antagonisme doit disparaître. Par conséquent, *lutte de classes* et exploitation céderont la place à la volonté de maîtriser la nature, au travail de coordination générale.

En effet, Bazard mit en relief le principe de la lutte des classes avec une netteté qui agit probablement sur Karl Marx (introduit par Henri Heine dans les cercles saint-simoniens).

« *L'homme a jusqu'ici exploité l'homme. Maîtres, esclaves, patriciens, plébéiens, seigneurs, serfs, propriétaires, fermiers, oisifs et travailleurs, voilà l'histoire progressive de l'humanité jusqu'à nos jours.* » (Carnot et Bazard, *op. cit.*, p. 38.)

A la formulation de l'école saint-simonienne, à la proclamation du partage des hommes en deux classes — exploitants et exploités, maîtres et esclaves — répondent en écho les accents du *Manifeste communiste*.

Cette exploitation de l'homme par l'homme a existé dans l'Antiquité sous sa forme la plus brutale. Ainsi se manifesta l'expression cynique de la lutte de classes. L'esclave était la propriété de son maître, sa chose, son objet au même titre que les autres objets. L'esclave conserve la vie — que lui concède le vainqueur — mais en se dépouillant de son humanité. Ayant préféré l'existence organique, il se place en dehors du circuit où la personne est reconnue comme personne. Lechevalier, lecteur de la philosophie allemande, n'introduit-il pas ici des concepts liés à « la dialectique du maître et de l'esclave » ?

La servitude signifie donc, en son origine, aliénation de l'être entre les mains d'une volonté étrangère. L'esclave n'est rien et ne possède rien, ni objet ni identité. La liberté l'a fui. Il s'est vu privé de son droit à la reconnaissance.

Le christianisme ouvrit à la dimension de l'universalité et à la fraternité. Désormais, les hommes, rattachés au Christ, perçurent le fondement de la communauté, le ciment identique de leurs existences : cette saisie de la condition humaine rendit l'esclavage impossible. Le serf n'est plus objet. Il participe avec le seigneur à la réalité divine. La lutte de classes se métamorphosa, perdant sa violence pure. Toutes les âmes se révelaient maintenant identiques. L'exploi-

tation économique moderne apparut alors sous son vrai jour. Certes, tous sont égaux devant Dieu, mais seigneurs et serfs, puis maîtres et salariés, vivent des rapports d'antagonisme profond. « Le rapport du maître avec le salarié est la dernière transformation qu'a subie l'esclavage. » (Carnot et Bazard, *op. cit*, p. 23.)

La situation du prolétaire : celle d'un exclu, chassé de toute vie intellectuelle et morale. Misère physique, abrutissement circonscrivent l'univers du travailleur La transmission héréditaire de la richesse, comme celle de la misère, s'oppose à toute interpénétration des classes.

La *Doctrine* définit donc de manière assez claire la classe des prolétaires comme groupe social rejeté hors du droit de propriété, ne pouvant subvenir à ses besoins et mettant en action les instruments de travail appartenant aux privilégiés favorisés par le mode de transmission des biens, des richesses et du fonds de production. Elle dresse un tableau réquisitoire de la condition faite au prolétariat. Réduit à la misère, dépouillé de son humanité, il se trouve radicalement séparé des valeurs de la société existante. « La misère physique le conduit à l'abrutissement, et l'abrutissement à la dépravation, source d'une misère nouvelle. » (Carnot et Bazard, *op. cit.*, p. 24.)

La critique de la propriété, inséparable de cette hérédité de la misère, constitue un des points les plus importants de la *Doctrine.* Les luttes historiques — et non point le travail — engendrèrent la propriété. Dira-t-on qu'actuellement elle résulte de l'effort, de l'énergie créatrice ? Ce serait oublier que le propriétaire actuel jouit de l'objet « en vertu d'une législation dont le principe remonte à la conquête ». L'usage de la violence fonde seul la transmission héréditaire des biens. Ainsi vient au jour une idée fondamentale : le droit de propriété, d'essence d'ailleurs sociale et variable, doit revenir nécessairement à l'Etat qui se fera le propriétaire du fonds de production. La *Doctrine* préconise *l'étatisation* des instruments de travail et la suppression de l'héritage. Une association strictement hiérarchique réglera désormais l'économie. Si le producteur crée richesses et valeurs, si les frelons définissent une classe parasitaire, alors l'examen du droit de propriété montrant qu'il s'agit là d'un fait social susceptible de changement, l'Etat s'appropriera légitimement les instruments de travail.

L'association hiérarchique des saint-simoniens se distingue très nettement de toute doctrine communautaire. Point de partage légal des richesses : ni le fonds de production, ni les fruits du travail ne seront scindés en parcelles identiques. « Les saint-simoniens repoussent ce

partage égal de la propriété... Car ils croient à l'inégalité naturelle des hommes. » (Carnot et Bazard, *op. cit.*, p. 26-27.) *A chacun selon ses capacités, à chaque capacité selon ses œuvres :* ce principe inégalitaire de la *Doctrine* subira les foudres de Proudhon dans *Qu'est-ce que la propriété ?*

Fin des privilèges des oisifs, justice rendue au mérite et au travail : tels sont les nerfs du projet de la *Doctrine.* « Classement selon la capacité » et « rétribution selon le mérite » devraient régler le nouvel ordre social.

Le passage au nouveau régime ne se fera pas par la violence. La religion saint-simonienne s'appuie sur la confiance en persuasion et conviction. A la force morale et intellectuelle d'agir.

On voit que disparaissent certains aspects, et non des moindres, de la théorie du maître. La thèse du dépérissement de l'Etat, du gouvernement des choses, semble s'effacer de la Doctrine des disciples, sensibles à la nécessité d'une magistrature industrielle. L'*Exposition* infléchit donc le saint-simonisme, d'une part en direction d'un *procès prémarxiste* de la production capitaliste, d'autre part vers un *prétechnocratisme.* Se dessine une sorte de *socialisme d'Etat, autoritaire et hiérarchique.* Une banque centrale représenterait le gouvernement dans l'ordre matériel. « Cette banque serait dépositaire de toutes les richesses, du fonds entier de production. » (Carnot et Bazard, *op. cit.*, p. 31.) Banque centrale — magistrature industrielle —, rôle de l'Etat devenu dépositaire des richesses : s'estompent dans la *Doctrine* les aspects anti-autoritaires du maître. Se développent les thèmes technocratiques. Déjà donc, vers 1830, au moment de l'*Exposition*, les tendances qui fleuriront avec le saint-simonisme « pratique » sont en germe.

En définitive, la synthèse organique à laquelle songent les saint-simoniens trouve son sens dans le champ de la néo-religion.

Cette néo-religion, ce nouveau christianisme se révèlent d'inspiration panthéiste. Dieu est tout ce qui est. Il est « amour infini, se manifestant comme esprit et comme matière » (*Exposition de la doctrine*, in Charléty : *op. cit.*, p. 53). Tout est en Dieu et par Dieu.

L'avenir religieux de l'humanité se dévoile donc comme l'axe existentiel de la Doctrine. La synthèse obtenue aboutit au culte de l'Etre collectif. Point de pure contemplation intérieure de l'idée de Dieu. La religion active trouve son ultime expression dans la pensée de l'humanité.

La science sociale se déploie à l'intérieur d'une religion de l'amour. Une métaphysique du sentiment est à l'œuvre dans la Doctrine, comme dans une grande partie de la pensée utopique prémarxiste. L'affectivité apparaît un révélateur ontologique. Ici encore, comme chez le maître, comme chez Fourier, comme chez Feuerbach quelques années plus tard, domine une philosophie de l'amour reliée à des racines panthéistiques. L'éducation morale : en elle s'actualise une méthode fondée sur l'élan du cœur, sur la faculté sympathique. La Doctrine sociale a pour noyau l'amour.

Si l'exercice éthique à l'œuvre dans la synthèse organique suppose le travail de l'affectivité, on ne saurait s'étonner de l'importance attribuée au rôle de la femme, promue messagère d'amour et de philanthropie. La femme-messie, chère à Enfantin, ne s'annonce-t-elle pas déjà ? « L'avenir reconnaîtra (chez les femmes) le type de cette puissance sympathique qui prononça ce mot sublime, philanthropie. » (Carnot et Bazard, *op. cit.*, p. 28.)

Par conséquent, l'institution sociale et politique de l'avenir sera religieuse et aura pour racine la capacité d'amour de l'être humain. Le néo-christianisme des disciples rattache l'existence morale et sociale au sentiment infini, au principe divin, unité de l'esprit et de la matière, critiquant les dogmes relatifs à la pure spiritualité de Dieu. L'être divin se développe aussi à travers la matière, qui n'est pas, comme le voulut la théologie chrétienne, principe du mal, puissance purement négative. « Dieu ne sera point un pur esprit. » Dieu : l'ensemble de l'univers, la substance s'exprimant à travers « une infinité d'attributs ». La jouissance physique mérite donc une réhabilitation. Ici encore, les thèses enfantiniennes s'esquissent. Ainsi, l'inspiration immanentiste — et spinoziste — se retrouve dans le cheminement prémarxiste. Dom Deschamps au XVIII[e] siècle, Saint-Simon, la Doctrine, les thèmes « panthéistiques » hantèrent l'univers « utopiste ».

Dès 1829, *L'Eglise* est fondée, succédant à la *Doctrine*. A Noël, Enfantin et Bazard deviennent « pères ». La « Famille » saint-simonienne se constitue. La rue Monsigny sera, selon l'expression de Charléty, le « premier temple » du saint-simonisme. La vie nouvelle prend forme à travers fêtes, rites, cérémonies religieuses. Fournel, Reynaud, Michel Chevalier, trois polytechniciens, rentrent dans la phalange.

Deux journaux, *L'Organisateur* et *Le globe*, permettront l'expan-

sion de la propagande saint-simonienne. Tandis que des « prédications » s'organisent à Paris et en province, les journaux mettent l'accent sur l'économie politique et s'attachent à « présenter au public les applications des principes déjà établis ».

Une rupture va se produire dans le saint-simonisme à propos de la question de la femme. Bouglé a noté que les saint-simoniens avaient souvent changé de personnage principal. Successivement, savants, puis banquiers, enfin prolétaires et femmes, occupèrent le centre de la scène. En fait, les tendances féministes se trouvaient — on le sait — en germe depuis longtemps. L'influence de Fourier joua probablement N'avait-il pas considéré l'amour comme le fanal de l'existence ? Le rôle du couple dans sa doctrine, la théorie de la papillonne servirent probablement de catalyseurs aux théories enfantiniennes.

Enfantin réhabilita les sens et, en même temps, admit le principe de mobilité. Son thème majeur : celui du *couple sacerdotal,* imposant la puissance de son amour, excitant « foi spirituelle et attrait charnel ». Le couple-prêtre, assurant la réconciliation du repos et du mouvement, de l'unité et de la variété, aurait besoin d'une liberté totale pour remplir son sacerdoce.

L'idée du couple-prêtre, celle de la femme sibylle de l'avenir, concevant la loi d'amour, provoquèrent le schisme de Bazard.

Cette scission entraîna des jours de crise intense. Enfantin demeura le Père suprême. Mysticisme, attente de la Femme-messie formèrent désormais l'horizon de l'univers saint-simonien.

Le 20 août 1832, parut le dernier numéro du *Globe.* « Une phase de ma vie est aujourd'hui accomplie », déclarait Enfantin.

Ce fut la retraite de Ménilmontant, avec l'abolition de la domesticité, signe de la genèse de l'association universelle. Le cœur se faisait « le principal agent de cette vie nouvelle ».

Quelques mois plus tard, se déroula le procès intenté aux saint-simoniens. Enfantin, Duveyrier et Chevalier condamnés à un an de prison, la société saint-simonienne dissoute : la condamnation était sévère. Le 1er août 1833 intervint une grâce en faveur d'Enfantin et Michel Chevalier. Enfin, l'expédition d'Egypte, destinée à organiser le percement du canal de Suez, n'aboutit qu'à un échec. « La grande manifestation saint-simonienne était manquée.. L'apostolat était fini car il n'y avait plus d'apôtres. » (Charléty, *op. cit.,* p. 193.)

L'ère « bourgeoise » du saint-simonisme approche. Michel Chevalier, devenu professeur au Collège de France, revendiquera encore

l'ideologie saint-simonienne, mais subordonnera le probleme de la distribution des richesses à celui de leur accroissement. Reniement partiel... Enfantin, quant à lui, participera au mouvement industriel des Chemins de fer. Le Père est nommé en 1846 secrétaire général de la compagnie Paris-Lyon (les travaux du canal de Suez lui échappent pour revenir à Ferdinand de Lesseps), puis membre du Conseil définitif de l'administration des Chemins de fer de Paris à la Méditerranée.

Le technocratisme saint-simonien va atteindre son apogée : les anciens disciples fondent le Crédit Mobilier, la Compagnie immobilière Michel Chevalier, Isaac et Emile Péreire jouent un grand rôle dans le saint-simonisme « pratique ».

Ainsi, le saint-simonisme avait finalement accompli les tendances de droite du message de Saint-Simon. La vision prémarxiste de l' *Exposition* était loin. « L'association universelle » se transmua en lieu de genèse du capitalisme du XIX[e] siècle. La religion saint-simonienne, née en partie de la volonté d'abolir l'exploitation de l'homme par l'homme, s'achevait en donnant le jour à « l'ere des technocrates ».

LES SAINT-SIMONIENS DISSIDENTS : PIERRE LEROUX ET PHILIPPE BUCHEZ

Le saint-simonisme agit également à travers l œuvre et la parole de deux disciples dissidents, Pierre Leroux et Philippe Buchez.

- *Pierre Leroux*

Le nom de Pierre Leroux (1797-1871) est associe au « socialisme romantique ». Il influença Sainte-Beuve, George Sand, Victor Hugo. Ses écrits n'échappent pas au verbiage. Mais la générosité de l'homme exerça ses effets.

Prote d'imprimerie après avoir été reçu à Polytechnique, Leroux fonde *Le globe* qui, en décembre 1830, devient un organe saint-simonien. Il rompt avec les thèses enfantiniennes, écrit dans la *Revue encyclopédique*, et expose dans une série d'ouvrages ses conceptions, où s'interpénètrent une politique et une vaste « fresque cosmique ». La réflexion sur l'homme s'intègre dans une vision de l'harmonie universelle.

L'article « De l'individualisme et du socialisme », publié en 1834

dans la *Revue encyclopédique,* redonne un sens nouveau au concept du socialisme lié, dans l'esprit de Leroux, à l'oppression écrasante et absorbante du saint-simonisme. Le socialisme sacrifie l'individu à la société. « Nous sommes aujourd'hui la proie de ces deux systèmes exclusifs de l'individualisme et du socialisme. » Tandis que les individualistes obéissent au principe de l'égoïsme, les socialistes — saint-simoniens — enterrent la liberté dans l'organisation du travail. Le socialisme — en 1834 — s'identifie à cette « papauté nouvelle qui transformerait l'humanité en une machine ». En ses origines, il évoque donc un système aveugle et anti-individualiste. Adopter le socialisme, c'est « ne pas comprendre la vie ».

De l'Humanité (1840) développe la pensée de la vie collective comme chaîne et progression. Chaque individualité, chaque génération, apparaissent comme des fragments de l'humanité. Ici se manifeste clairement le tableau cosmique où la réflexion sociale de Leroux prend place. « Le faux dualisme du ciel et de la terre » a jusqu'ici vicié trop de conceptions. La vie ne se trouve pas hors de ce monde. Le dualisme l'a trop longtemps déréalisée. Existence présente et future s'entrecroisent, rebondissent l'une sur l'autre.

« *La vie de l'humanité est un discours et un concert poursuivis de siècle en siècle.* » (Pierre Leroux, *Réfutation de l'éclectisme,* p. 7.) Cette proposition de « réfutation de l'éclectisme » introduit elle aussi à la métaphysique continuiste de Pierre Leroux. Une harmonie entre l'homme et l'humanité préside aux destinées du monde.

Dans le domaine de l'économie politique, deux œuvres de Pierre Leroux s'affirment importantes : *De la ploutocratie* (1843) et *Malthus et les économistes* (1846).

De la ploutocratie : Pierre Leroux établit que le gouvernement de la France est une véritable ploutocratie, un gouvernement par l'argent et la richesse, par πλοῦτος, le travail étant exclu et exilé dans la cité.

Le problème posé par Leroux : savoir combien il y a en France de capitalistes et de travailleurs sans capital, c'est-à-dire de prolétaires.

La France compte 34 millions et demi d'habitants. Mais 33 millions d'individus ne possèdent aucun droit économique et politique.

Le règne de Ploutos est donc venu. Morte l'Eglise, morte la foi, mortes les croyances spirituelles. Subsiste seulement la force de l'argent, nerf de toutes choses. « Nous vivons dans une ploutocratie ». Sur les 9 milliards de revenus produits par le travail, 4 milliards reviennent finalement à 200 000 propriétaires, qui disposent en outre

du privilège politique. « *Les ploutocrates font le budget et gouvernent l'Etat non pour l'Etat lui-même mais pour les ploutocrates.* La loi politique est subordonnée par eux à la loi économique. » (Pierre Leroux, *De la ploutocratie,* p. 260 sq.)

Le culte du dieu πλοῦτος n'a-t-il donc pas remplacé celui du prolétaire Jésus ? Cette référence au Christ prolétaire montre bien, qu'ici encore, nous avons affaire à une idéologie religieuse. Messianisme de l'humanité souffrante et pensée sociale néo-chrétienne sont les composantes de la réflexion de Pierre Leroux.

Ce que prouve largement le recueil *Malthus et les économistes,* où la critique du malthusianisme est conduite au nom de l'éthique et des valeurs chrétiennes.

Les propositions de Malthus ne s'avèrent exactes que d'une manière toute relative. La production et la consommation obéissent en effet à la loi du capital. Parce que ce dernier règle ces processus, « la multiplication humaine excède toujours les moyens de subsistance ».

L'économie et les lois de l'économie se bornent donc à entériner et consacrer l ordre de la production capitaliste. La science économique résulte de l'observation des phénomènes inhérents au capital.

La misère serait-elle une conséquence des lois de la nature ? Non, puisque Malthus n'a aperçu dans les faits que les résultats d'une déplorable organisation du travail. Nous avons donc un paralogisme évident : les malthusianistes prennent le capital comme point de départ. Ils appréhendent comme suite des données naturelles un « défaut de subsistance », en réalité épiphénomène de la structure capitaliste.

L'argumentation de Pierre Leroux s'inscrit donc dans la pure lignée socialiste. Ne confondez pas, montre Leroux, les lois de la nature et celles de la culture. Le malthusianisme, qui prétend s'appuyer sur une base réaliste, n'est que fausse science et absurdité. De plus, il anéantit la pensée chrétienne, la vérité évangélique.

En quoi consiste la loi de Malthus ? Les ressources croissant en proportion arithmétique tandis que la population se développe géométriquement, tout excédent démographique se trouve détruit par le manque de subsistance. Or, cette progression arithmétique des vivres obéit à la loi du capital. L'aménagement capitaliste dérobe à l'humanité une partie de son pouvoir démiurgique. Le capital, « mauvais génie », vole à l'homme ses richesses possibles. « C'est le capital qui tue l'humanité. »

L'economie politique malthusienne s'égare d'ailleurs en d'infinies contradictions. La nature est censée prodiguer dans toutes les espèces une fécondité inépuisable. Mais alors, pourquoi refuser cette richesse au domaine de la subsistance ? Pourquoi les ressources posséderaient-elles ce caractère limité ? Les contradictions de la théorie de Malthus ont pour source profonde le refus des préceptes divins.

En définitive, s'établit une antithèse radicale entre l'économie politique et la religion. L'économie politique : la doctrine impie par excellence. Le malthusianisme répudie la loi d'amour. « Croissez et multipliez. » La maxime divine nous invite à croire aux richesses illimitées de l'existence.

La critique de l'économie politique, « scientifique » chez Marx, est conduite ici à partir des valeurs chrétiennes. Le capital, le malthusianisme manifestent le rejet de la loi de Dieu. L'amour se trouve foulé aux pieds, la vérité du Christ méprisée. Usure, capital et économie politique renient l'essence profonde de l'Evangile, l'infinie sagesse.

Du moins l'économie politique a-t-elle le mérite de nous faire saisir à vif le problème éthique. Population et subsistance : les thèmes centraux de l'économie se révèlent incompréhensibles sans morale et religion. « On séparait à tort la religion de la vie civile et politique. » Les prétendues lois de Malthus renvoient à la nécessité de la synthèse religieuse. Malthusianisme et pensée chrétienne se livrent une lutte mortelle.

La réflexion de Leroux baigne donc, elle aussi, dans l'atmosphère *du vrai christianisme*. La critique du malthusianisme tire sa signification ultime du thème du royaume de Dieu. L'Evangile a prédit le règne terrestre du Christ. A l'humanité de se faire la médiatrice de la rédemption promise par l'Evangile.

Après le coup d'Etat de décembre, Leroux vit en exil. Il meurt en avril 1871. La Commune le saluera ainsi :

« *La Commune décide l'envoi de deux de ses membres aux funérailles de Pierre Leroux, rendant cet hommage non au philosophe partisan de l'ecole mystique mais à l'homme politique qui, au lendemain des journées de juin 1848, prit la défense des vaincus.* » (Cité in Garaudy, *Les sources françaises du socialisme scientifique*, p. 133 sq.)

• *Philippe Buchez*

Philippe Joseph Benjamin Buchez, médecin, ancien carbonaro, se tourne vers le saint-simonisme. Il rompt, en 1829, avec Enfantin, refusant simultanément la doctrine panthéiste et les théories naissantes sur la « réhabilitation de la chair ». Un groupe de disciples se rassemble autour de lui. Les buchéziens ont pour organe *l'Européen* (journal des sciences morales et politiques).

Buchez nous intéresse ici à un double titre : comme *critique de l'anarchie* bourgeoise et de l'exploitation — sa synthèse des travaux de l'époque ne manque ni de vigueur ni de fermeté — et comme *fondateur de « l'association ouvrière de production »*.

Dans l'*Introduction à la science de l'histoire* (1833), les « prolégomènes », héritant de la Doctrine, proclament l'actuelle division de la société en deux classes.

« L'une est en possession de tous les instruments de travail... L'autre n'a rien. Elle travaille pour la première. » (Buchez, *Introduction à la science de l'histoire*, p. 9.)

Le principe de l'*hérédité* gouverne conditions et existences. Hérédité de la propriété, hérédité des capitaux, hérédité de l'éducation : tous les phénomènes s'additionnent de telle sorte que la société ignore la plasticité des positions sociales.

Hérédité de la propriété et des capitaux — ces derniers font boule de neige chez ceux qui les possèdent déjà. Ils échappent définitivement à ceux qui en sont dépourvus. Le nombre des familles propriétaires ne s'accroît pas.

Hérédité de l'éducation : dans nos sociétés, elle « s'achète et se vend ». Ce caractère fait d'elle un élément d'inertie et de reproduction de l'ordre.

A cette stagnation sociale, s'ajoutent la confusion et l'anarchie. Le principe de la concurrence règle le travail. L'incohérence domine, accompagnée d'une méconnaissance quasi totale des possibilités industrielles. Ainsi, la société civile est-elle secouée de temps à autre par des crises qui l'ébranlent dans ses profondeurs, sous l'apparente immobilité et la croûte figée des institutions. « Alors ont lieu ces terreurs qui parcourent l'industrie dans toutes les nations commerçantes. » (Buchez, *op. cit.*, p. 17.)

En fait, montre Buchez, probablement inspiré par les analyses de Fourier, l'anarchie s'étend au domaine entier du vécu, à toute la

sphère de l'existence. Les professions sont viciées par la déraison triomphante. Beaux-arts et sciences s'avilissent. La mesquinerie prolifère dans toutes les productions.

Au vide creux, à la gangrène qui atteignent les privilégiés répond le mal sans fin des travailleurs, le désespoir infini de ceux qui n'existent que par une « seule pensée, celle d'éviter la faim ». Souffrance sans relâche. « *Ainsi chacun est forcé à s'agiter et à se retourner, tourmenté par la fièvre de sa douleur sociale.* » (Buchez, *op. cit.*, p. 34.)

La solution proposée pour améliorer la condition des salariés des villes et le sort de la classe ouvrière — le thème de l'association de production — se révèle, malgré les influences subies (l'idée de coopératives était en effet dans l'air), d'un intérêt plus grand et d'une originalité plus marquée. L'idée de l'association de travailleurs venait en partie de l'école saint-simonienne, mais celle-ci la concevait sous l'angle à la fois étatique et hiérarchique. La conception buchézienne apparaît sensiblement différente.

L'article de *l'Européen* du *17 décembre 1831* présente clairement le projet associatif. L'association ouvrière a pour but de supprimer le profit, d'anéantir le parasitisme à l'œuvre dans la société bourgeoise. La concurrence amène les chefs d'industrie à lancer sur le marché des produits dont le prix tombe continuellement. Ils y parviennent au moyen de la baisse des salaires. Le projet buchézien se donne pour fin l'affranchissement de la classe salariée, son émancipation par la suppression de la « distinction entre maîtres et ouvriers ».

Deux classes d'ouvriers existent : d'une part, celle des ouvriers libres, qualifiés, ayant subi un apprentissage assez long, pouvant changer facilement de lieu (menuisiers, charpentiers, cordonniers, etc.), d'autre part, celle des ouvriers de fabriques.

Des entrepreneurs mettent en rapport les travailleurs de la première catégorie avec ceux qui commandent les travaux. Or, ces entrepreneurs prélèvent un profit indu sur la tâche réalisée. C'est à cette plus-value, comme dira Marx, qu'il faut s'attaquer. L'intermédiaire doit être supprimé : ainsi le producteur se réappropriera son existence et la valeur créée. Un contrat liera entre eux un groupe d'ouvriers de la même profession, les associés se constituant entrepreneurs. Le capital social sera *inaliénable, indissoluble, indivisible.* Ces traits fondent le caractère socialiste de l'association. Le capital n'appartient à personne. Buchez remarque que, s'il en était autrement, la coopération se

métamorphoserait en une association banale de commerce. Le circuit du profit et de l'exploitation se réintroduirait. La société tout entière ne bénéficierait nullement de l'association de production.

En ce qui concerne les ouvriers de fabriques ne pouvant entrer dans ce système, il reste au moins une solution : instituer des syndicats arrêtant le taux des salaires.

Le coopératisme de Buchez correspond, selon la formule de Cuvillier, à un idéal *d'auto-émancipation ouvrière.* Le journal inspiré par le buchézisme, *l'Atelier,* n'énonçait-il pas ce principe : « les améliorations de la condition du peuple ne peuvent être que l'ouvrage du peuple *lui-même* » (1842) ? (cité in Cuvillier, *Hommes et idéologies de 1840,* p. 71).

Si les associations buchéziennes furent (à l'exception de l'association des ouvriers bijoutiers en doré) de courte durée, la théorie de Buchez influença cependant tout le mouvement coopératif. Quant à la parenté des ateliers sociaux de Louis Blanc avec les coopératives de Buchez, elle apparaît évidemment manifeste.

Buchez, maire adjoint de Paris en 1848, devait mourir en 1865. Il s'était consacré, les dernières années de sa vie, à une œuvre médicale, historique et sociologique.

LOUIS BLANC (1811-1882)

Sur le plan politique, Louis Blanc ne fut guère, de l'avis de Marx, qu'une caricature. « Hegel fait quelque part cette remarque que tous les grands événements et personnages historiques se répètent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter : la première fois comme tragédie, la seconde fois comme farce. Caussidière pour Danton, *Louis Blanc pour Robespierre,* la Montagne de 1848 à 1851 pour la Montagne de 1793 à 1795, le neveu pour l'oncle. » (Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte,* p. 15.) Caricatural politiquement, Louis Blanc ne se manifesta, dans le domaine de l'élaboration du socialisme, que comme un vulgarisateur habile. Nulle originalité dans ses écrits. Il reprend, dans sa critique de l'organisation économique bourgeoise, des thèmes fouriéristes, s'inspire des thèses buchéziennes pour développer sa doctrine des Ateliers sociaux. Il crée ainsi un « système » aussi superficiel que dangereux, exposant un socialisme gouvernemental et étatique que n'épargnera pas Proudhon.

Son ouvrage le plus célèbre est *L'organisation du travail,* qui connut un succès considérable.

L'émancipation des travailleurs ne saurait être le fruit d'initiatives partielles et isolées. A l'État revient la tâche de fonder l'atelier social. Si les prolétaires se trouvent dépourvus d'instruments de travail, le gouvernement, devenant le « Banquier des Pauvres », doit les leur fournir.

Pourquoi l'État se voit-il dans l'obligation de créer l'atelier social ? Louis Blanc s'appuie théoriquement sur une critique générale de la concurrence. L'anthropophagie de la concurrence s'attaque à la fois aux prolétaires et aux bourgeois : aux prolétaires, puisque la paupérisation continue est le propre de toute économie concurrentielle ; aux bourgeois en second lieu : la consommation décroît, provoquant la ruine d'une fraction importante des classes dirigeantes.

Tout ceci n'est pas bien neuf. Avant Louis Blanc, Charles Fourier, Buchez et d'autres surent décrire le phénomene avec plus d'âpreté et de vigueur. Mais Louis Blanc en tire sa fameuse doctrine des Ateliers.

Si tel se présente l'empire de la concurrence illimitée, comment organiser rationnellement le travail ? Les produits d'un emprunt gouvernemental seraient affectés à la création d'ateliers sociaux, jouissant d'avantages considérables par rapport aux entreprises privées.

A la concurrence anarchique succéderait la réorganisation du travail. L'atelier social tout-puissant finirait par entraîner la perte des établissements privés, qui eux-mêmes rentreraient dans le sein du système communautaire L'État contrôlerait toute la production. L'association triompherait.

Système dangereux : il s'agissait là d'une forme typique de *socialisme par en haut,* où la liberté des travailleurs s'anéantissait. Les critiques, dès les années 40, ne manquèrent pas. Nous mentionnerons celle des buchéziens de l'*Atelier,* qui reprochèrent à Louis Blanc de « faire du gouvernement le directeur souverain de l'industrie nationale », voyant là une genèse possible d'un despotisme monstrueux.

On sait quelle place les Ateliers nationaux tinrent en 48. Ils tournèrent mal, n'ayant d'ailleurs finalement qu'une ressemblance réduite avec les projets de Louis Blanc. (« Je combattais ouvertement l'influence de Louis Blanc » disait de Quentin-Bauchart, leur directeur.)

Louis Blanc s'exila en Angleterre après juin 48. Il s'y consacra essentiellement à la recherche historique. Il rentra en France à la

chute de l'Empire, fut élu depute et se désolidar sa de la Commune. Réélu en 76 et 81, il meurt en 82.

Que penser de sa conception du socialisme ? Ses recherches sur l'organisation du travail apparaissent tout entières captives du « préjugé gouvernemental ». L'idee d'apprendre au peuple à s'organiser lui-même fut étrangère à Louis Blanc. La rationalisation industrielle devait être l'œuvre de l'État. Le peuple déléguerait son pouvoir.

Ainsi Louis Blanc, surtout représentatif de la petite bourgeoisie, manqua t-il et à l'esprit du socialisme et à celui de la liberté. Son œuvre (nous mettons à l'écart ses recherches historiques) n'offre, en ce qui concerne l'élaboration des concepts socialistes qu'un interêt mineur. Il vit dans l'État l'instrument possible d'une socialisation et ne discerna pas, comme le souligne Garaudy, son rôle de classe Double erreur, qui montre la faiblesse de son œuvre théorique, comme celle de son rôle politique.

LE SOCIALISME CHRÉTIEN · LAMENNAIS, PECQUEUR, FLORA TRISTAN

• *Lamennais (1782-1854)*

En *1834*, les *Paroles d'un croyant* de Lamennais apportent leur message évangélique. Le livre connaît un extraordinaire retentissement. « Il est difficile, écrit Esquiros, de se faire aujourd'hui une idée de l'impression formidable que ce livre produisit dans le monde. Ce fut plus qu'un livre. Ce fut un événement. » (Esquiros, *Histoire des martyrs de la liberté*, p. 230) Lamennais rompt avec les choses de l'Eglise. La réalité sociale devient désormais son domaine d'étude.

« Espérez et aimez. » La promesse du Christ est signe de l'avènement du royaume fondé sur la fraternité. La servitude disparaîtra du monde. Deux cités s'opposent, celle de Dieu et celle de Satan. La cité de Dieu · en elle nul ne domine l'autre « car la justice seule y règne avec l'amour ». Une rédemption soudaine métamorphosera la vie.

Le *Livre du peuple* annonce, en 1838, le thème qui reviendra constamment dans les ouvrages ultérieurs : la condition du prolétaire s'avère inférieure à celle de l'esclave. Dans l'esclavage, les relations sont celles de sujet à objet. Or, les sociétés modernes ont produit un raffinement dans le domaine de la mainmise sur autrui : sans perdre

apparemment leur liberté, les prolétaires ont vu les fruits de leur travail confisqués. Du peuple naît toute richesse, toute valeur. Point de vie sans travail « et le travail est partout la destinée du peuple ». Or, le peuple, créateur de tout, ne connaît que la servitude.

Lamennais développe, dans le *Livre du peuple,* une dialectique des droits et des devoirs. Le droit, qui respecte la personne, et le devoir, où chacun est porté hors de lui-même, font partie de l'éthique de la future cité. Un nouvel ordre viendra à l'existence, informé par l'Evangile et l'enseignement du Christ. Les peuples puiseront la vie dans le Logos divin. Et Lamennais de laisser entrevoir le futur royaume de Dieu, universel, la Cité des fins, excluant tout rapport de maître à esclave.

Un système des droits et devoirs nous est donc donné, droits et devoirs du « nouveau christianisme ».

L'esclavage moderne (1839) prend pour pivot de recherche le *prolétariat souffrant,* ne se distinguant nullement, il est vrai, du *peuple.* Si la volonté des prolétaires « est exempte de contrainte directe, elle est soumise habituellement à une autre sorte de contrainte, à une contrainte morale souvent absolue » (Lamennais, *De l'esclavage moderne,* p. 31 sq.).

Une dépendance étroite, profonde, montre Lamennais, lie le prolétaire au capitaliste. Ce que Marx nommera aliénation, saisie du travail comme d'une réalité étrangère au travailleur, Lamennais le décrit dans son contenu humain comme impossibilité radicale de s'appartenir. L'activité du prolétaire n'est point son activité propre. Pur instrument de travail, légalement affranchi, mais dans les faits séparé de lui-même et devenu la chose d'un autre, le travailleur ne possède qu'une liberté fictive. Une loi mensongère dépouille l'homme de sa propre essence dans la société bourgeoise.

Ce qu'évoque le discours lamennaisien, ce qu'il appelle de ses vœux, c'est le réveil de l'humanité souffrante. Ce monde à l'envers et menteur, cet univers où celui qui produit se voit arracher sa propre existence, ces incohérences et cette déraison, seront-ils éternels ? La perspective de Lamennais semble conduire au non destructeur, diriger vers l'idée d'une refonte totale de la société. « Peuple, peuple, réveille-toi enfin ! Esclaves, levez-vous, rompez vos fers. »

Mais Lamennais n'est point révolutionnaire. Il n'attend pas le salut de quelque renversement soudain. Sa vision de la nature : celle d'une unité où tout s'opère par progrès continu et gradué, par un dévelop-

pement ininterrompu et régulier. Lamennais rejette la violence, d'ailleurs mère de tyrannie.

En définitive, ce à quoi il se réfère, c'est au principe de justice et à l'affranchissement politique. Le peuple retrouvera ainsi son autonomie. « Libre politiquement, il recouvrera sans obstacles ses autres libertés. » Perspective limitée, on le voit. Lamennais ne fut nullement communiste. On sait que Dezamy polémiquera violemment contre lui. Le clivage entre le penseur chrétien et les socialistes apparaît en effet dans toute sa netteté avec l'ouvrage de *1841, Du passé et de l'avenir d'un peuple,* qui suscitera le pamphlet, *M. Lamennais réfuté par lui-même.* Ici encore, Lamennais prend pour objet de sa réflexion le peuple, classe dominée et politiquement esclave par opposition avec le groupe politiquement libre.

L'exigence millénariste éclate. Une époque décisive pour l'humanité est en train de naître : moment solennel dont le peuple prend conscience, guidé par un « instinct divin ». S'il est encore enserré dans des liens qui domptent son aspiration à la liberté, cependant va s'ouvrir pour lui un nouvel âge. Mais la cité de Dieu ne saurait reposer sur le contrat saint-simonien ou fouriériste. Le saint-simonisme tombe dans le fatalisme pur. Le fouriérisme : une « doctrine qui se résout dans le naturalisme ou l'individualisme absolu ». D'une façon générale, les solutions socialistes ou communistes aboutissent au despotisme : l'Etat tout-puissant aliène alors profondément l'individu. Inquiétude peut-être clairvoyante... Le problème ne consiste pas à abolir la propriété, à la ramener à « la simple possession non transmissible ». Il s'agit bien plutôt de créer pour le prolétaire une nouvelle forme de propriété à laquelle il puisse participer. Or, la clef de ce problème économique se trouve dans la conquête politique. Justice, mais surtout foi et espérance, permettront l'œuvre de régénération sociale.

On ne saurait sans ridicule reprocher à Lamennais ses fréquentes attaques contre le communisme. Il ne fut certes nullement partisan d'une réorganisation socialiste ou communiste, et cependant, il contribua à faire se lever la flamme de la justice et même de la révolte. Il a posé la question : rencontrerons-nous enfin un Spartacus pour entreprendre l'édification d'un nouvel ordre ? Par cet appel, par sa sympathie totale avec le monde des humiliés et offensés, il prend place dans l'histoire du mouvement socialiste.

Certes, il s'adresse au peuple, bien davantage qu'au prolétariat au

sens moderne du terme ; il refuse finalement la violence ; il considère les masses essentiellement en tant que souffrantes. Le peuple, image du Christ qui, par le négatif, parvient à l'éternité, par la souffrance et la mort, au salut, s'insère dans un contexte eschatologique. Toute une partie du courant marxien s'insurgera contre ce thème : « le cœur religieux », celui des pauvres, remplace alors « le cœur profane ». Attitude indéfendable, s'écriera Marx.

Et cependant, la religion lamennaisienne conserve une grandeur authentique. Et Lamennais, en sa sincérité, exerça, on le sait, une influence considérable dans le devenir de l'Esprit.

Il mourut en 1854 : « Je veux être enterré au milieu des pauvres et comme les pauvres. On ne mettra rien sur ma fosse, pas même une simple pierre. Mon corps sera porté directement au cimetière sans être présenté à aucune église. » (Cité in Rémond : *Lamennais et la démocratie*, p. 74.)

• *Constantin Pecqueur* (1801-1887)

Constantin Pecqueur, bien oublié de nos jours, ou condamné brutalement dans les quelques ouvrages qui s'attachent encore à sa pensée — c'est le cas des *Sources françaises du socialisme scientifique :* en Pecqueur, déclare l'auteur, aurait disparu toute la vie originale du socialisme français primitif —, a cependant exposé la nécessité de la doctrine communautaire avec force et clarté. Marx, d'ailleurs, le cite longuement dans les *Manuscrits de 44*, utilisant sa théorie nouvelle d'économie politique et sociale. Il occupe sa part dans l'histoire du socialisme prémarxiste.

Son ouvrage essentiel date de 1842 : *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique.* « Si on nous demandait, écrit Pecqueur, de qui nous procédons, quelle est notre origine, ou notre filiation intellectuelle, nous répondrions : Jésus-Christ, Rousseau, toute la Révolution française, Saint-Simon, Fourier. » (Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, Introduction, IV.)

Pecqueur doit à Fourier la critique de la société à rebours, fondée sur le morcellement des intérêts, et l'idée d'association, et au saint-simonisme des disciples, celui de 1830, le thème de la rénovation sociale et politique.

Le point de départ de Constantin Pecqueur : la recherche de la loi d'amour, du principe de justice inscrit dans le cœur de l'homme. Cette quête d'un élément analogue à ce qu'est la loi de gravitation

dans l'ordre physique donne sens à son discours. La regle de charité divine fondera la science sociale.

Telles sont ses prémisses. Ainsi s'ouvrent les chemins de la connaissance politique et de la cité communautaire. Or, le propre de Caritas, d'amour et charité, est de nous diriger non point vers un moment de la société, vers une génération ou un aspect du devenir de l'Esprit, non point vers le bonheur individuel, mais vers « le bonheur collectif dans la continuité des générations ». Emerge le thème de l'Humanité, de la totalité des êtres enchaînés les uns aux autres dans la suite des temps, celui de l'Homme collectif La « Cité du soleil » apparaît inséparable chez Pecqueur d'une conception de l'histoire et du progrès humain dans sa continuité. « L'humanité est donc comme un grand corps et un grand être qui ne meurt point. » Comme chez Pierre Leroux, la science sociale a pour objet l'espèce humaine.

L'économie sociale et politique doit d'autre part distinguer deux éléments fondamentaux : le travail, et la matière du travail.

Toute matière du travail, pour que s'engendre la richesse, a besoin d'être modelée par l'action de l'homme En dehors de cette projection par l'homme de ses fins dans le monde extérieur de manière à le maîtriser et à le rendre conforme aux intentions humaines, il est impossible de parler de valeur. La matière du travail est en elle-même frappée de nullité, et réciproquement l'effort créateur se trouve dans la nécessité de se transcender vers un objet.

Il s'ensuit que tout homme dépouillé de la matière du travail se trouve dépendant de celui qui la possède. Nous voyons immédiatement qu'une fraction des individus a la possibilité de faire élaborer sa propriété par les non-propriétaires Détenant la matière du travail, cette minorité s'enrichira aux dépens des producteurs

Cette analyse engendre des conclusions proches de l'*Exposition de la Doctrine*. « Il ne doit y avoir dans une nation qu'un seul propriétaire, un seul entrepreneur, un seul maître, un seul capitaliste prêteur... l'Etat, le peuple dans ses représentants. » (Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, p. 565 sq.) Chacun devient donc fonctionnaire révocable dans « le grand atelier du travail ». Plus de propriété au sens réel du terme, mais une *possession* puisque chacun use de l'objet de la société.

Le projet d'association nationale et universelle est entièrement conforme, nous dit Pecqueur, à l'esprit du premier christianisme et des communautés primitives. On interpréta alors à juste titre la

parole du Christ comme signe de renoncement aux biens et à la propriété. Un nouveau modèle économique s'établit sur la base de l'Evangile. A chacun selon ses besoins : la formule des réformateurs socialistes semble calquée sur les paroles des Apôtres. Cette parenté s'étend à toute la vie du socialisme. Le phalanstère de Fourier, les communautés néo-chrétiennes ne trouvent-elles pas leur source dans l'institution du monastère, qu'il est temps enfin de réhabiliter ?

Avec le monastère, du moins le monastère delivré de son fond mystique, nous possédons une organisation pouvant étre posée, dit Pecqueur, comme un véritable prélude à l'association. Le jalon dans la dialectique du devenir et du progrès, la communauté chrétienne nous le fournit. Il s'agit là d'un tremplin dans le mouvement de l'Esprit. Le problème ne consiste-t-il pas alors à unifier « sous un même centre ordonnateur » ces monastères pour fonder une association universelle ?

La République de Dieu, en 1844, fera de nouveau jaillir la source du christianisme dans sa connexion étroite avec la pensée socialiste. Croire en Dieu signifie se relier spirituellement et économiquement à ses frères, vivre sa solidarité avec tous et, la sympathie universelle étant acceptée comme règle de vie, ne point rejeter la conséquence qui en découle : « *L'égalité absolue* pour tous devant la loi sociale et religieuse. » Alors seront mis en commun les produits du travail collectif.

L'analyse économique se révèle donc chez Pecqueur inséparable de la doctrine de Jésus-Christ. Le discours socialiste et la Sainte-Ecriture s'affirment comme deux projets identiques. Constantin Pecqueur s'efforça de définir un modèle social à partir de la vérité de la conscience chrétienne. Il fut indissolublement chrétien et communiste collectiviste.

- *Flora Tristan*

Les écrits de Flora Tristan représentent un chapitre important dans la grande œuvre socialiste. Ne se trouva-t-elle pas directement à l'origine de la formation des « Comités de correspondance » ? Et le cri du *Manifeste*, « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous », peut-il se comprendre sans référence à la théorie de « l'union universelle » de Flora ?

Née en 1803, Flora Tristan connaît une jeunesse misérable. Son père, qui appartenait à une famille noble du Pérou, disparaît en 1807.

Ouvrière, elle épouse son patron, André Chazal, propriétaire d'un atelier de lithographie. Elle s'en séparera rapidement, voyagera à travers la France, le Pérou, l'Angleterre. 1840 : *Les Promenades dans Londres.* Flora décrit en sociologue la situation du peuple anglais. A Paris, elle joue, sous l'influence des thèses enfantiniennes, un rôle de « femme messie ». Arnold Ruge nous a laissé son témoignage : Flora, rue du Bac, réunit philosophes, ouvriers, penseurs socialistes...

L'œuvre maîtresse de Flora est constituée par *L'Union ouvrière.* Les idées essentielles de l'Union ne se frayeront que difficilement un chemin à travers la classe ouvriere. Le Comité « La Ruche », convoqué en 1843, en commente fraîchement quelques chapitres. Déception de Flora. Rapports encore plus négatifs avec « L'Atelier », fondé par les disciples de Buchez. Les buchéziens rejettent toute offre d'étude des projets de *l'Union ouvrière.* Déconvenue finale aussi avec « l'Union ». Si Cabet et Enfantin réagissent tout aussi froidement que la plupart des groupes ouvriers, par contre Considérant émet un jugement favorable : l'idée de Flora est juste, à condition que soit éliminée toute révolte.

L'*Union ouvrière* parut en 1843 grâce à une souscription. Si le travailleur produit toutes choses, si l'industrie engendre biens et richesses, si d'autre part les ouvriers subissent une spoliation absolue, comment transformer leur cause et leur destin ? interroge Flora.

La réponse à cette question témoigne d'une maîtrise remarquable des concepts et des voies susceptibles de fournir au prolétariat un champ social correspondant à son exigence de liberté. Flora saisit l'idée de l'émancipation des travailleurs par l'unification de leurs forces. Il appartient au prolétariat de se libérer lui-même. Intuition qui laisse pressentir le contenu du *Manifeste communiste.* « Ouvriers... *de vous seuls* il dépend de sortir du dédale de misères où vous languissez. » (Flora Tristan, *l'Union ouvrière,* p. 4.)

La clef du problème social l' « union universelle des ouvriers et des ouvrières la donnera ». C'est l'isolement, la sérialisation, pourrait-on dire, des ouvriers qui provoque leur faiblesse. Flora se fixe donc pour but d'engendrer une *conscience de classe,* de *constituer* la classe ouvrière. Au-delà des rassemblements particuliers, des associations diverses, l'Union ouvrière créera un bloc compact et indissoluble. Le prolétariat unifié se regroupe alors lui-même en tant que classe.

N'attribuons pas à Flora un sens total du « positif », étranger en vérité à son optique, ses recherches et son tempérament. Les concepts

de l'Union ouvrière se trouvent liés à l'ambiance des néo-christianismes de l'époque. Le cheminement de Flora Tristan se fait sous le signe et en suivant l'exemple des premiers apôtres du Christ. L'Union en l'humanité ne se révèle pas d'essence differente de la fraternité en Dieu. C'est par conséquent *d'après le modèle religieux* que Flora Tristan élabore la constitution possible d'une union ouvrière. L'unité préconisée par Flora s'appréhende par référence à l'Evangile. Ainsi le premier dessein de l'Internationale dégage-t-il le noyau évangélique, réinterrogeant la vérité du Christ, le message d'amour infini.

Tous les ouvriers et toutes les ouvrières doivent s'unir. Flora est à la fois internationaliste et féministe. Héritière des saint-simoniens et de Fourier, elle ne sépare pas l'émancipation du prolétaire de celle de la femme. Le critère d humanité d'une société peut être apprécié en fonction du rôle dévolu aux femmes. La même loi asservit, domine et aliène le prolétaire et la femme. La déshumanisation apparaît identique Aimer Dieu, tendre à réaliser le bien-être universel, c'est d'un seul et même coup libérer le prolétaire et la femme. L'Union se formera donc comme union universelle des ouvriers et *ouvrières*.

Suivons le plan de Flora Tristan, sa grande idée de l'union universelle. Nous y voyons en germe les projets communistes des années 46/48. Fondation des comités de correspondance, accords de fusion de 46-47 : le mouvement marxiste et communiste doit cette œuvre à Flora. Elle se situe dans le prolongement direct de ses intuitions. « *L'union ouvrière procédant au nom de l'unité universelle ne doit faire aucune distinction entre les nationaux et les ouvriers et ouvrières appartenant à n'importe quelle nation de la Terre.* » (Flora Tristan, *L'Union ouvrière*, p. 74.) Des comités de correspondance s'établiront dans les capitales de l'Europe. Cette union universelle ne suppose nullement la lutte de classes, étrangère au socialisme néo-chrétien de Flora. Un but commun peut se faire la source de la réconciliation entre les classes. Internationaliste, Flora Tristan n'exclut pas la coopération des divers groupes sociaux. L'Union constituera la classe ouvrière sans prôner la lutte de classes. Elle fera reconnaître le principe du droit au travail et celui de l'égalité de l'homme et de la femme.

Lorenz von Stein comprit l'un des premiers l'apport novateur et révolutionnaire des projets de Flora. Très supérieure aux réformateurs de cette période, elle alla droit à l'idée de l'auto-activité du prolétariat. En s'unifiant, en rassemblant ses forces éparpillées, la classe ouvrière

crée sa conscience de classe et vient à l'existence. Dans la mesure où elle échappe à la sérialisation, elle se forge, sortant de sa passivité première. Tel est le fruit remarquable de la pensée de Flora. Marx, dans *L'Idéologie* et le *Manifeste*, fondera sa théorie sur la même vision. Le prolétariat se libère par l'union et le « concours fraternel », il se connaît alors en tant que prolétariat.

Ainsi Flora saisit-elle que les travailleurs ne sauraient s'affranchir par quelque appel à l'élite. La classe ouvrière, en agissant solidairement, s'engendre et se retrouve en tant que tout. Flora prépara la conception « d'une classe ouvrière unifiée dans son organisation à elle ».

Le thème du prolétariat existant parce que unifié et existant comme puissance universelle, la classe ouvrière s'auto-émancipant : on voit que Flora joua un rôle dans la genèse du messianisme prolétarien de Karl Marx. L'idée internationaliste, la classe ouvrière la doit à cette apôtre que fut Flora.

Flora Tristan tentera en 1844 de répandre sa théorie chez les ouvriers de province. Malade, poursuivie par la police, déployant une activité intense, échappant à grand peine aux perquisitions, épuisée par sa lutte, elle meurt en novembre 1844.

PROUDHON

- *L'antithéisme proudhonien*

La quête de la justice chez Proudhon s'inscrit dans un champ conceptuel radicalement différent de celui défini par la plus grande partie de l'utopisme. L'analyse proudhonienne s'élabore contre le messianisme, l'invocation religieuse, contre l'identité du christianisme et de la réforme sociale. A vrai dire, la pensée de Proudhon ne mérite précisément pas le nom d'utopisme. Proudhon fraya la voie à Marx par une critique scientifique de la propriété privée. Ce que véhicule l'œuvre de Proudhon, c'est, d'une part, le refus du préjugé religieux et, d'autre part, une remise en question de l'économie politique *et de son présupposé, la propriété.* Tout ceci permet de comprendre que, jusqu'aux malentendus politiques de 1846, les réserves de Marx sur l'œuvre proudhonienne soient restées fort minces.

Proudhon opère à distance de l'utopisme comme forme religieuse, éloigné des visions néo-chrétiennes chères à Cabet, à Pecqueur, à Lamennais, mais il pratique aussi le recul par rapport à l'humanisme

feuerbachien. Le souci de Proudhon : arracher l'individu aussi bien à l'emprise de la propriété qu'à celle de la religion sous ses différentes formes, théisme ou amour de l'humanité

L'écart est particulièrement frappant entre Feuerbach et Proudhon, et la comparaison avec l'*Essence du christianisme* conduit au fil même de la recherche de Proudhon. De l'essence du christianisme, Feuerbach affirmait qu'elle devait être disjointe en deux parties, affirmative et négative. La religion, rêve de l'esprit humain, ne manifeste pas seulement néant et vide, creux et absence, perte et manque. Elle nous révèle notre essence L'homme récupère son humanité quand la théologie se métamorphose en anthropologie. Le néo-christianisme de Saint-Simon, comme celui de ses disciples, préfigurait d'ailleurs — on le sait — cet humanisme profondément religieux interne à l'*Essence du christianisme.* Avec Proudhon, rien de tel. Un antithéisme cohérent se développe. La critique de l'idée de Dieu, de l'aliénation religieuse, ne s'achève point en une philosophie humaniste. *La pensée de Proudhon est strictement antireligieuse.* Il est, en ce sens, assez proche du Marx qui excommunia Kriege et Weitling, tout en se séparant de lui par un refus très profond de l'idée communautaire et par son esprit libertaire.

Il est possible de suivre pas à pas la formulation de cette critique de la religion chez Proudhon, où se dévoile son originalité dans le courant social de l'époque. « Il est curieux, remarquait déjà Engels, que [...] les communistes français, alors qu'ils sont membres d'une nation célèbre pour son incroyance, sont eux-mêmes chrétiens. Un de leurs axiomes favoris est que « le christianisme c'est le communisme. » (Engels, publié in *New Moral World,* 23 octobre 1843.) Proudhon, qui, certes, n'était point communiste — apparaît comme l'exception dans ce « paysage évangélique » du protosocialisme. Ses concepts ne se rattachent pas au christianisme. Il écarta la cité communautaire pour les mêmes raisons qui le poussèrent à réduire en miettes l'idée religieuse. Son apport en fait un penseur isolé, le plus *marginal* de notre chaînon prémarxiste.

Le concept de religion, dès la *Création de l'ordre dans l'humanitée,* nous renvoie à un domaine appartenant à l'en-deçà du savoir et du progrès. La religion, définie comme la forme sommaire que prend la connaissance à la naissance de la civilisation signifie statisme, intolérance et refus de recherche neuve. L'opposition de la philosophie et de la religion · celle d'un mouvement autonome, générateur de

curiosité et de vie et d'une essence immuable, fruit mort, excroissance désormais parasitaire. Si la philosophie engendre surtout déception, elle contient cependant le premier moteur de toute quête intellectuelle. La religion n'ouvre à rien et ne révèle rien.

La disposition sériée semble à Proudhon l'objet même du savoir humain (on sait qu'il emprunta à Fourier — bien plus qu'à Hegel qu'il ne pouvait lire — le thème de la dialectique sérielle). Or, la religion avoue en premier lieu son impuissance par son incapacité à pénétrer l'ordre. Elle n'est même pas germe de science. Tentera-t-on de déchiffrer l'idée derrière les symboles religieux ? « Le symbolisme loin d'être une réponse aux problèmes dont je parle n'a fait que les mettre en scène. » (Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, p. 48) La religion n'exprime pas l'idée sous une forme sensible. Elle n'enveloppe pas le premier aspect du concept.

Coupée de toute relation avec l'ordre social, enfermée en une immobilité sans vie, elle se borne à consacrer l'impératif politique et législatif. Elle « commande l'obéissance ». Elle fait sienne la volonté du législateur. Ne détenant en elle-même aucun pouvoir réellement organique et constructeur, elle se comprend comme anti-science et anti-progrès. Corps stérile et parasitaire, elle se nourrit d'emprunts, se gonfle de la richesse de la politique et de la société civile, survivant en chaque civilisation par ses vols. Notre époque n'est pas propice au phénomène religieux. Notre temps annonce la mort de Dieu. D'autres formes de la conscience apparaîtront. Mais on peut dès lors affirmer que les cultures, en posant la primauté des valeurs de travail et d'efficacité, condamnent l'existence chrétienne. La prédiction saint-simonienne d'une nouvelle religion, le grand cri des disciples s'égarent en des voies fausses. L'avenir religieux de l'humanité ? La religion comme culte de l'Etre collectif ? Ces thèmes ne seraient-ils pas essentiellement confus ? Le saint-simonisme joua d'ailleurs sur les termes, mêlant les concepts de science et religion.

Dans le *Système des contradictions économiques* le proudhonisme dresse un procès systématique à la divinité. *Dieu, l'Etat, la propriété :* trois figures de l'aliénation humaine, où l'homme ploie, écrasé sous le poids de ses propres productions, déchiré « de ses propres mains ». Le triple préjugé, divin, gouvernemental, propriétaire, arrache à l'homme son humanité, les exigences de la Personne étant inconciliables avec l'idée de Dieu, celle de l'État, celle de la propriété, et, faudrait-il ajouter, avec celle de la communauté. Dieu, hostile au prin-

cipe de liberte qui définit l'individu, est donc l'ennemi de l'homme.

Premières conclusions : le proudhonisme s'affirme aux antipodes de toute perception du problème social à travers des concepts néo-religieux. Mais Proudhon récuse aussi la déification de l'espèce, se livrant dans *Le système des contradictions économiques* à une lecture de l'humanisme, « *dernier écho des terreurs religieuses* », résurgence du vieux mysticisme. Humanisme = mysticisme = idée communautaire La divinisation de l'espèce réintroduit dans le cœur de l'homme les anciennes peurs. La théorie sociale doit se développer *en dehors de tout appel à l'Evangile, en dehors aussi de l'humanisme athée.* Position parfaitement cohérente La philosophie proudhonienne formula une critique de la proprieté et du système bourgeois, à l'écart des concepts et des lignes de force de la plus grande partie du socialisme Il convient d'examiner cette critique en tentant d'oublier les vieilles légendes qui pendant longtemps régnèrent. L'injustice envers Proudhon tend d'ailleurs à se réparer de nos jours, où la remise en question proudhonienne de la propriété reprend vie. Certains accents proudhoniens ne furent-ils pas prophétiques, et la querelle avec Marx n'annonce-t-elle pas les orages et les pièges de notre époque ?

- *La critique de la propriété*

Et d'abord, cette critique n'est point celle d'un bourgeois, mais celle d'un homme du peuple, lié aux couches paysannes et artisanales, et en grande partie autodidacte. Le parallèle a été souvent établi avec un autre autodidacte, Weitling Le cri proudhonien jaillit d'une expérience vécue.

« *Né et élevé au sein de la classe ouvrière...* ma plus grande joie.. serait de travailler sans relâche... à l'amélioration physique, morale et intellectuelle de ceux que je me plais à nommer mes frères et mes compagnons. » (Proudhon, *Lettre de candidature à la Pension Suard*, p. 15.)

Dès *La célébration du dimanche* (1839), les thèmes que développera le *Premier mémoire sur la propriété* sont présents. Le conflit entre les monopoleurs de travaux et les prolétaires exploités s'alimente à un vol subi par les seconds, à un crime par lequel travail et subsistances se trouvent accaparés Proudhon aperçoit le concept clef, celui de *spoliation.* Déjà, d'ailleurs, il élabore sa problématique fondamentale, s'efforçant de concilier le vœu d'égalité (issu de la justice et de

la raison) avec l'existence collective, tout en éliminant la communauté, c'est-à-dire le despotisme. Se fait jour la volonté d'aborder le problème social en termes de liberté. La loi, émanation de la raison, possède un pouvoir appelé à dissoudre la forme étatique. L'inspiration de Proudhon apparaît libertaire au sens profond et réel du terme, puisque la loi morale, la loi de justice, l'emporte sur l'autorité des hommes.

Quant aux théories socialistes, elles sont, dans le texte de 1839, soumises au soupçon. Elles ne consistent, nous dit Proudhon, qu'en un rajeunissement de la civilisation qu'elles critiquent.

En 1840, c'est « le coup de tonnerre » (purement verbal selon une certaine tradition de marxologues) de *Qu'est-ce que la propriété ?* L'étude de la propriété s'insère dans une approche qui se veut rigoureuse. Proudhon — comme dans *La célébration du dimanche* — pose le concept d'une science de l'homme, d'une *science de la société*, nous permettant de « sortir de la route battue des opinions et des systèmes » (Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?* p. 39)

Cette méthode, susceptible d'introduire dans la démonstration de Proudhon rigueur et certitude, se développe à vrai dire selon un double « registre » : dans le domaine de l'*a priori*, et à l'aide de catégories plus sociologiques, quasi prémarxistes, faisant intervenir en particulier le concept de force sociale collective

La méthode *a priori* tout d'abord : Proudhon est platonicien et, se livrant à l'étude de la propriété, il examine cette structure en *fonction de l'essence même du juste et de l'injuste*. Il semblerait qu'à ce niveau la critique se forme à partir de pures essences, puisqu'il s'agit de déterminer « le principe du droit civil, l'essence du juste et la forme de la société » (Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?* p. 42). εἶδος nous donnera la clef du système social. Tout ceci implique d'ailleurs un certain paradoxe : la notion de justice ne supposerait-elle pas la réapparition du divin ?

En fait, la démonstration de Proudhon, apparemment platonicienne, dépasse rapidement le point de vue *a priori* et nous engage dans une quête où le travail et la force de travail collective s'avèrent thèmes majeurs de recherche.

L'occupation ne justifie pas la propriété. Proudhon tire de cette notion même « le principe d'égalité qui la tue ». Si l'existence se donne nécessairement comme droit d'occuper, d'user avec son corps d'un objet, de s'approprier une matière, n'en est-il pas de même pour

tous ? La propriété au sens romain du terme, comme *jus utendi et abutendi,* comme réalité absolue, voit ses privilèges s'effondrer du même coup : « le droit d'occuper est égal pour tous » (Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?* p. 120).

Le mythe que Proudhon ébranle dès le début de *Qu'est-ce que la propriété ?* : celui d'un avoir purement personnel. Le concept de force sociale lui permet de dissoudre les justifications de la propriété à partir du droit d'occupation : *la société, seule capable de produire, est en réalité principe réel de possession.*

Le caractère directement « prémarxiste » de l'analyse proudhonienne apparaît surtout avec le second noyau de son argumentation lorsque Proudhon démontre *qu'il n'existe pas de rapport interne entre travail et propriété.*

Le travail est créateur de valeur. Il engendre une richesse. Il humanise le monde. Cette action sur le réel, où s'actualise l'immanence de la société en l'homme, cette démiurgie productrice d'un nouvel univers, montre perpétuellement l'intervalle entre ce que serait l'effort isolé de l'individu, et d'autre part le pouvoir de modeler les choses, pouvoir d'essence sociale.

En vérité, la matière même du travail ne contient en elle-même que de minces sources de richesse. Mais qu'intervienne le labeur comme totalité organisée et l'objet quasi stérile manifeste le pour-soi humain, la « force plastique » du vouloir. La terre inculte, soumise aux « efforts réunis et combinés de la société » devient « labourable et productive ».

Nous décelons donc une différence entre la valeur engendrée par la force collective et le salaire payé aux ouvriers. Les travailleurs créent une valeur supplémentaire, en contrepartie de laquelle nulle rétribution n'est accordée. Le concept de *plus-value* représente, en 1840, un des axes de la recherche proudhonienne. Le capitaliste, qui ne paie pas la force collective, s'approprie une portion des fruits du travail. « *Cette force immense qui résulte de l'union et de l'harmonie des travailleurs, de la convergence et de la simultanéité de leurs efforts, (le capitaliste) ne l'a point payée.* » (Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?* p. 155.) La puissance collective subit le fait de l'exploitation. Un vol du « ferment reproducteur » se découvre dans l'horizon social. La célèbre formule « la propriété, c'est le vol » s'insère par conséquent dans une analyse rigoureusement scientifique. Proudhon « donne à voir » le mécanisme de formation de la plus-value.

La force de travail sociale : saint-simoniens et fouriéristes, foncièrement inégalitaires (« A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres » — « A chacun selon son capital, son travail et son talent ») en méconnaissent l'importance. Leurs thèmes, résurgence du préjugé propriétaire, sous-estiment la création collective. Proudhon (en une critique d'ailleurs partiellement injuste) renvoie ces doctrines au fait majeur : le travail, pouvoir par lequel tout s'engendre. Science et talent pris *in abstracto,* sans rapport avec le dynamisme social qui en permet l'actualisation, dévoilent leur caractère mythique.

La démonstration proudhonienne se développe donc avec une belle logique. Premières conclusions : le travail détruit la propriété, puisque toute production passe par l'action collective. La société crée et possède. Tout individu est nécessairement son débiteur.

Le caractère *contradictoire* de la notion même de propriété, Proudhon le souligne par *dix propositions* qui résultent de sa conception du travail comme production *ex nihilo* et néo-démiurgie. (Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?* p. 196 sq.)

1. La propriété est impossible, parce que, de rien, elle exige quelque chose.
2. La propriété est impossible, parce que, là où elle est admise, la production coûte plus qu'elle ne vaut.

Etc., etc.

L'énergie collective, l'effort de la société globale étant les moteurs de toutes choses, le fait social apparaissant comme une donnée irréductible, comme la matrice du réel, il est possible de décrire sous diverses formes l'aspect contradictoire de la propriété. Nous savons ce que signifie la primauté du travail. Si le travail constitue la sève de l'existant, s'il féconde un quasi-rien, alors la propriété se révèle absurdité monstrueuse, essence « mathématiquement impossible ». Les dix propositions proudhoniennes reposent sur cette évidence : terres, instruments et capitaux ne produisent rien par eux-mêmes. Le propriétaire se fait donc payer pour une chose imaginaire, pour une pure *irréalité.* Il reçoit tout en échange d'un objet inerte, d'une matière sans vie en elle-même.

Le propriétaire exerce une fonction parasitaire. L'idée de vol exprime d'abord ceci. Toute la richesse d'une terre se ramène à l'action intelligente des hommes. Or, la condition du propriétaire ayant pour

racine l improductivité, il « dépouille le travailleur et le tue », assassinant lentement la société, exerçant indûment une retenue sur les fruits de l'œuvre collective.

« Qu'est-ce que le propriétaire ? C'est une machine qui ne fonctionne pas, ou qui, en fonctionnant pour son plaisir et selon son caprice, ne produit rien » (Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?* p. 238.)

Proudhon, dans son analyse, va en fait beaucoup plus loin que les économistes ou que les penseurs qui avaient posé les premiers jalons de la critique de la propriété Saint-Simon avait mis en évidence l opposition des oisifs et des travailleurs, Fourier fustigé les parasites et percé les crimes de la civilisation. Sismondi développa le concept de spoliation Avec Proudhon, nous nous engageons dans un terrain autre. Il établit un véritable rapport scientifique entre travail, force productive, valeur et plus-value. Et d'ailleurs, les premières réactions de Marx et Engels furent d'enthousiasme.

La réflexion sur la propriété nous conduit au plus grave des dangers qu'elle sécrète : elle est mère de despotisme. Elle engendre la tyrannie Elle se révèle incompatible avec l'esprit de liberté.

Dans les faits, communauté et propriété tombent sous le coup de la même critique. Représentant oppression et servitude, elles s'opposent radicalement à l'exercice de la libre spontanéité humaine. Proudhon exprime cette vérité sous une forme apparemment hégélienne, mais il s'agit plus d'un revêtement que d'une dialectique au sens hégélien du terme On sait que Proudhon ne fut jamais vraiment hégélien.

● *L'anarchie*

La synthèse reelle ? Elle est anarchie. Ici apparaît, dès le *Premier mémoire*, la grande leçon proudhonienne, le souffle antidogmatique, libertaire, de l'inspiration de Proudhon L'importance historique de Proudhon naît d'une critique de la propriété menée en même temps comme dénonciation des aliénations humaines, comme volonté d'affranchissement des diverses formes d'*autorité*. En ceci, il fut prophète, comprenant que la réflexion sociale ne signifie rien si elle ne s'affirme projet de liberté. Il soupçonna par avance les pièges de toute organisation étatique, *même provisoire*, criant au caractère *rigoureusement* contradictoire des concepts d'État et de liberté.

Les textes du *Premier mémoire* constituent déjà à cet égard un

document capital dans la problématique conjointe de la propriété et de la liberté. La propriété, droit d'user et d'abuser, empiète sur la liberté de tous. Il faut élaborer simultanément une critique de la propriété *et du préjugé gouvernemental.*

Or, tout gouvernement de l'homme par l'homme est, de par sa fonction même, contraire au droit. Et Proudhon, dès 1840, saisit la nature profondement oppressive de tout gouvernement, fût-il de fonctionnement démocratique. En un temps où cet idéal paraît à beaucoup de bons esprits de nature a engendrer dans les faits autonomie et liberté, où le problème social se ramène par exemple aux yeux d'un Lamennais, à celui d'une émancipation politique (« Votre servitude, écrivait Lamennais un an plus tôt, sera éternelle, à moins que vous ne parveniez à vous affranchir politiquement ») (Lamennais, *De l'esclavage moderne,* p. 81), en ce temps, donc, où l'illusion du pouvoir démocratique règne encore, Proudhon perçoit les possibilités de vol et fraude contenus dans toute volonté, fût-ce celle du peuple. *Ce qui s'effondre : l'idée de gouvernement, en elle-même.*

Le *Premier mémoire* développe une genèse de l'esprit de liberté L'obéissance à la règle, d'abord mécanique, vacille dans ses fondements lorsque l'homme demande une preuve. Moment décisif : la nécessité d'une légitimation de la règle en contient déjà la destruction. Exiger une preuve, c'est, en puissance, refuser d'obéir. L'autonomie se forme dès que l'homme raisonne. « Un pareil raisonnement est une protestation contre l'autorité, *un commencement de désobéissance.* » (Proudhon, *Qu'est ce que la propriété ?* p. 298)

La dialectique de la liberté passe par la naissance de l'idée de science. La connaissance (physique, sociale) se substituant peu à peu à l'empirie et au règne de l'imagination, voici que s'affirme le primat de la loi. Le principe d'autorité va desormais décliner en un mouvement irrésistible. Proudhon, platonicien, conçoit a vrai dire le concept comme imposant de lui-même son évidence La clarté du savoir possède selon lui un pouvoir qui chasse l'illusion imaginative et, la dissipant complètement, introduit progressivement au royaume de la liberté. Proudhon pèche peut-être par excès d'optimisme. Héritier de la pensée de Saint-Simon, il garde à l'horizon de ses analyses le thème d'un gouvernement des choses s'appuyant sur une science totale et permettant d'échapper à l'impérialisme de la volonté.

Ainsi, l'esprit humain parvient, en sa marche vers le vrai, vers l'idée de l'antinomie absolue qui existe entre le *savoir* et l'autorité

de l'homme sur l'homme. Tout gouvernement ne peut subsister que sur fond d'ignorance et d'opacité. La raison et la science se trouvent donc en mesure de libérer l'homme des aliénations. Celui-ci s'interroge, se veut désormais maître de lui-même.

L'idée d'un gouvernement de tous s'affirme absolument contraire à la justice et à la raison. Si tous se veulent rois, nous n'avons pas gagné une once de liberté à échanger le caprice d'un seul contre le caprice de tous. Autre est le domaine d'une politique humaine. Il se conçoit par rapport à la science. Tout gouvernement mutile gravement l'homme.

Le *Premier mémoire* s'achève donc par une remise en question radicale de la propriété et du despotisme, du droit d'user et d'abuser, comme de l'idée de gouvernement. Proudhon va déjà à la racine même de toute aliénation. Disons que son projet de 1840, radical et général, touche toute une philosophie de la personne et de l'homme. La politique s'y dessine comme « *science de la liberté* » (Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?* p. 308).

Pour formuler un premier jugement, pour faire un premier bilan de l'œuvre de 1840, il convient donc de ne point se laisser piéger par la forme faussement hégélienne des conclusions de Proudhon. La synthèse — possession — à travers la thèse — propriété — et l'antithèse — communauté — peut paraître d'une dialectique bien sommaire. Mais, derrière le revêtement dialectique ou hégélien, se fait jour chez Proudhon un idée vraie : la nécessité d'échapper au double filet, celui de la communauté oppressive, qui uniformise et nivelle, et celui de la propriété.

Conclusion : le concept central de toute science politique valable, celui de liberté, fonde *l'anarchie,* qui exprime seulement la nécessité de se soumettre à la loi objective, à la vérité scientifique, et non point au caprice, à l'arbitraire individuel ou collectif. « *Le gouvernement de l'homme par l'homme, sous quelque nom qu'il se déguise, est oppression.* » (Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?* p. 308.)

- *Premières réactions de Marx et Engels*

Qu'est-ce que la propriété ? ne provoquera chez Marx et Engels, *jusqu'à la rupture de 1846,* que des jugements marquant — dans l'ensemble — une solide estime.

Un des premiers témoignages : celui d'Engels dans ses analyses du *New Moral World,* en novembre 1843. Proudhon y est salué comme

un écrivain d'une extrême importance et *Qu'est-ce que la propriété ?* comme « la parole la plus philosophique en langue française, de la part des communistes » (cité in Desroche, *op. cit.*, p. 268). La méthode de Proudhon, écrit Engels, s'appuie sur une base scientifique rigoureuse. Enfin, Engels rend même un hommage implicite aux théories proudhoniennes consacrées au gouvernement, notant que toute force étatique s'avère inacceptable aux yeux de Proudhon, que tout gouvernement opère par la violence.

L'hommage d'Engels semble donc dépourvu de réserves. Par contre, Marx, des *Manuscrits* à la *Sainte famille*, tout en montrant son sentiment favorable pour l'œuvre proudhonienne, fera néanmoins des critiques. Proudhon ? Il rentre — jugent les *Manuscrits de 44* — dans le groupe des réformateurs en détail, attachés au concept d'*égalité*. L'égalité de salaire apparaît comme la maxi-norme de l'intention proudhonienne, dont la remise en question ne dépasse pas les présupposés mêmes du régime bourgeois Et d'ailleurs, si le communisme se donne pour fin essentielle la suppression de l'aliénation, il va sans dire que, l'égalité n'étant que la tautologique expression du moi = moi, l'abolition de l'aliénation suppose le « décapage » de cette identité formelle. « Moi = moi » et « conscience de soi » de Bruno Bauer appartiennent à la croûte idéologique. Nous sommes loin de tout dithyrambe. Les concepts mêmes de l'économie politique, de la propriété privée et du système bourgeois emprisonnent Proudhon.

La *Sainte famille* se prononce assez clairement à cet égard. D'une part, *Proudhon a soumis la propriété privée à un procès impitoyable et scientifique*. D'autre part, l'interrogation de Proudhon est intrinsèquement liée à la problématique bourgeoise.

« L'ouvrage de Proudhon : *Qu'est-ce que la propriété ?* est aussi important pour l'économie politique moderne que l'ouvrage de Sieyès : *Qu'est-ce que le tiers Etat ?* pour la politique moderne. » (Marx, *La sainte famille*, p. 42.) Marx reconnaît donc l'importance capitale des travaux de Proudhon. Les deux hommes n'étant pas encore métamorphosés en « frères ennemis », Marx peut, d'une part, dégager l'aspect révolutionnaire de la critique proudhonienne, d'autre part en marquer les limites.

L'aspect révolutionnaire : Proudhon a tué « l'inconscience des économistes » qui se débattaient dans une contradiction essentielle, tantôt mettant en relief l'apparence d'humanité du système bourgeois, tantôt dévoilant l'inhumanité fondamentale des rapports sociaux.

Proudhon a dissous cette contradiction, transformant l'inconscience en conscience. L'opacité dans laquelle était plongée l'économie politique a reçu de Proudhon le sceau de la transparence.

Il semblerait donc qu'un véritable changement de plan ait été opéré avec Proudhon Il aurait tourné le regard non plus vers la richesse déployée par le mouvement économique, mais vers la pauvreté occultée par la démarche de l'économie politique.

Ce qui manquait cependant à Proudhon : s'affranchir des catégories mêmes de l'avoir. La fameuse synthèse proudhonienne — la possession — se rattache toujours au langage de l'économie politique. Proudhon, prisonnier d'un mode de pensée où la relation à l'être s'avère fondée sur l'argent, pense en termes d'objet. Le concept de possession ne marque pas un progrès réel. Subsiste le discours bourgeois, discours où l'argent se manifeste comme « l'esprit réel de toutes choses ».

Eloge nuancé par conséquent de la part de Marx jusqu'à la *Sainte famille.* Proudhon aurait révolutionné la science sociale, mais l'idée de possession serait significative de ses limites.

- *Rupture Proudhon Marx. Philosophie de la misère. Misère de la philosophie*

Comment comprendre la violente polémique ultérieure ? Aux motifs theoriques s'ajoutèrent des raisons pratiques.

On sait que Proudhon et Marx se rencontrèrent à Paris, probablement entre octobre 1844 et février 1845. « Pendant mon séjour à Paris, en 1844, j'entrai en relations personnelles avec Proudhon... Dans de longues discussions je l'infectais, à son grand préjudice, d'un hégélianisme qu'il ne pouvait étudier à fond. » (Marx, *Lettre à J. B. Schweitzer du 24 janvier 1865,* in *Misère de la philosophie,* p. 185.)

La rupture Marx Proudhon va s'insérer dans un contexte vécu, fort clairement analysé par Haubtmann dans son ouvrage sur les rapports personnels de Marx et Proudhon.

Proudhon semble tomber de plus en plus sous l'influence de Karl Grun. Marx, d'une part, tente de l'entraîner hors de cette voie dangereuse, d'autre part d'en faire le correspondant français d'une organisation internationale. La lettre de Marx à Proudhon du 5 mai 1846 nous renseigne sur le projet marxien : « mettre les socialistes allemands en rapport avec les socialistes français et anglais » (cité

in Haubtmann, *Marx et Proudhon. Leurs rapports personnels*, p. 58).

La rupture s'accomplit lorsque Proudhon, le 17 mai 1846, répond par une déclaration de principes, se réclamant d'un antidogmatisme absolu. « Ne nous faisons pas les chefs d'une nouvelle intolérance, ne nous posons pas en apôtres d'une nouvelle religion... » (Proudhon, *Correspondance*, t. 2, p. 199) Ce que Proudhon refuse : l'endoctrinement, les néo-religions fanatiques. La polémique entre *Philosophie de la misère* et *Misère de la philosophie* approfondira le débat entre le socialisme et la pensée libertaire. Certes, Proudhon rejette une certaine action révolutionnaire. Il n'accepte point l'idée communautaire au sens classique du terme. Et pourtant, du feu brûlant de sa critique, jaillit une idée de la révolution par moments plus vivante que celle de la théorie marxiste.

Le *Système des contradictions economiques* ou *Philosophie de la misère* (octobre 1846) nous expose les contradictions entre les catégories économiques et les conséquences opposées qui naissent à l'intérieur de chaque catégorie. Surgissent un « bon côté » et un « mauvais côté ». Cette distinction, qui servira à Marx de cible, se présente comme l'aspect le plus faible de la dialectique proudhonienne.

Prenons l'exemple de la *concurrence*. Elle s'insère dans le mouvement de la responsabilité sociale, permet l'avènement de l'égalité. Elle aiguillonne l'individu, le pousse à l'action. Elle est le ferment de l'industrie. Et Proudhon de reprendre ici l'arsenal de la doctrine libérale La concurrence correspond au mouvement et à la vie.

Principe agonistique, elle signifie : guerre avec le réel, avec les choses et avec l'homme. Elle possède sa nécessité interne. Tel est son côté positif.

Aspect négatif : elle apparait homicide, contraire à toute moralité, contre-éthique par excellence. « La concurrence bouleverse toutes les notions de l'équité et de la justice. »

Le *Système des contradictions* valorise, en définitive, la concurrence, stimulant indispensable de toute société et de toute vie. La détruire ? Point du tout. Il s'agit de l'organiser, d'en supprimer l'incohérence, en bref d'en assurer l'équilibre. Poussée purement spontanée, elle s'oppose à la moralité. Elle reprendra son sens authentique et changera de qualité, une fois remise en forme et pénétrée par l'intelligence humaine.

Le même schéma existe en ce qui concerne le monopole, la propriété, etc. Le monopole possède par exemple des conséquences

positives, mais aussi un « côté négatif ». Il devient alors antisocial et funeste. Mais, comme la concurrence, il apparaît l'aiguillon même de la civilisation.

Un des exposes les plus virulents de Proudhon est sa critique de la communauté Relevant des catégories de l'économie politique, elle reproduit ses mensonges et ses contradictions. Nulle nouveauté réelle dans l'utopie communiste, qui répète purement et simplement les erreurs du système bourgeois. L'idée communautaire : thème routinier procédant d'une fascination devant la force étatique. L'homme collectif se substitue à l'individu ; l'organisation de masse étouffe toute voix personnelle. La dictature règne, sans que s'évanouissent les antinomies de l'économie capitaliste. On ne pouvait mieux pressentir et decrire un certain visage du socialisme, tel que l'histoire l'engendra, rejeton monstrueux de l'idée marxienne... « La communauté n'est autre chose que l'exaltation de l'Etat, la glorification de la police. » (Proudhon, *Philosophie de la misère*, p. 259.)

Le communisme : un plagiat, affirme Proudhon, de l'économie politique. Il reste que cette vaine « broderie » n'est point indifférente à l'humanité, laquelle se trouve incertaine à l'entrée des deux routes, celle de la routine propriétaire et celle de l'idée communautaire. (Proudhon, *Philosophie de la misère*, p. 266.) L'aporie vécue, Proudhon la diagnostique avec clarté dès 1846. Il prévoit les symptômes, en trace les contours, engage un procès contre la doctrine véhiculant en puissance le despotisme.

Résumons l'argumentation proudhonienne. La communauté est impossible et contradictoire, puisqu'elle introduit répartition, distribution des produits, distinction du tien et du mien, donc une philosophie individualiste à l'intérieur même du système qui prétendait l'anéantir. L'idée communautaire se court-circuite donc elle-même, et disparaît au moment où elle s'affirme. En définitive, le socialisme absolutiste ne possède même pas la rigueur et la fidélité à lui-même Il va de pair avec le souci, plus ou moins refoulé et frustré, de la subjectivité. La cohérence n'est pas son fort et il comptabilise tout en opprimant.

La communauté oscille donc entre l'individualisme qui la mine et la ronge, et la subordination de la liberté à l'Etat. Elle tend au maximum à dissoudre toute volonté particulière dans l'organisation étatique, et en répartissant, confesse son impuissance à être elle-même, et son échec.

Malgré cette impossibilité de briser totalement le vœu de liberté et la subjectivité humaine, le thème dictatorial flotte, menaçant et obsessionnel, sur le socialisme. Son rêve serait l'absolutisme.

Conclusion : le communisme n'est rien, ne sera jamais rien. « La communauté est la religion de la misère. »

Le jugement de Proudhon pourrait paraître brouillon, emporté, fort peu nuancé. Mais il prend toute sa signification à travers l'inspiration libertaire qui l'anime. Organiser le travail, l'humaniser, le rationaliser : un tel projet s'avouera vain si cette mise en forme ne s'attaque pas *en même temps* au capital et au pouvoir. « *L'organisation du travail doit être la déchéance du capital et du pouvoir.* » (Proudhon, *Philosophie de la misère*, p. 293.) La polémique entre Proudhon et Marx concerne donc notre époque. Nos interrogations, nos doutes et nos choix s'alimentent encore à ce conflit. Délivrer et libérer les classes opprimées ? Certes, mais que serait un affranchissement qui ne s'accompagnerait point de la rupture du carcan bureaucratique et étatique ? Il ne s'agit pas uniquement de modifier les rapports de production, mais bien tout le contenu de la vie.

Misère de la philosophie (1847) contribuera à faire de Proudhon une figure, un paradigme, un exemple : Proudhon ou « *le petit-bourgeois* ». Tiraillé entre le bon et le mauvais côté, Proudhon n'aurait accès qu'à une « distinction dogmatique ». Aussi, le problème politique du petit-bourgeois se révélerait-il naïf et cocasse : supprimer le mauvais côté, conserver le bon. Curieuse dialectique, en vérité, s'efforce de montrer Marx, que la dialectique proudhonienne, pur emboîtage de catégories abstraites Le petit-bourgeois, fort peu dialecticien de sa nature, aurait pour idéal de se situer au-dessus des options fondamentales. Il se flatterait d'échapper à la situation de l'économiste, comme à celle du prolétaire. Or, « *il veut être la synthèse, il est une erreur composée*... Il n'est que le petit-bourgeois, ballotté constamment entre le capital et le travail » (Marx, *Misère de la philosophie*, p. 434).

Dialogue de sourds ! s'écrie un commentateur. On ne saurait mieux dire. Aussi importe-t-il, *en conclusion*, de dégager le vrai sens de l'opposition entre la dialectique proudhonienne et la dialectique marxiste.

L'élément de la dialectique hégélienne que Proudhon récusera de plus en plus, c'est, nous le savons, la synthèse. Les deux premiers échelons (thèse et antithèse) ne conduisent pas à la solution, à l'accord final dans le temps. Point de voie royale vers l'unité, vers le « havre

de paix » de l'identité Ce thème s'affirmera encore plus nettement dans la pensée de Proudhon *à partir de la « Justice »* : la dialectique des contradictions se présente de façon telle que les antinomies ne se résolvent pas. « Ne cherchons pas une issue aux contradictions qui nous pressent ; *d'issue, il n'y en a pas.* » (Proudhon, *Carnets,* p. 133, vol. 1.)

Le processus dialectique suppose donc le jeu de forces antagonistes et de principes antithétiques. Et la pluralité d'éléments en lutte interdit de formuler une ultime réconciliation. *Le pluralisme de Proudhon s'opposera de plus en plus à tout essai de philosophie affirmative et unitaire,* où les contradictions se résorberaient dans une quelconque fin de l'histoire. Aux fanatiques de la synthèse, Proudhon répond par le thème du mouvement renaissant perpétuellement de la contradiction perpétuelle des éléments. Et comment ne pas relier l'anarchisme de Proudhon à sa vision des antagonismes ? La dialectique proudhonienne apporte une possibilité de critique permanente, puisque s'évanouit la pesante synthèse hégélano-marxiste. A la rigueur, nous pourrons parler d'un *équilibre* provisoire. Le vice fondamental de la philosophie hégélienne fut de compter trois termes. Il n'y en a que deux. A la triade, Proudhon oppose l'oscillation et l'équilibre sans cesse remis en question.

Il convient donc de limiter la portée des affirmations de Marx en 1865 dans la *Lettre à Schweitzer.* La « sophistication » de Proudhon n'a rien d'hégélien : ceci n'est que trop évident. « La nature de Proudhon le portait à la dialectique. Mais n'ayant jamais compris la dialectique vraiment scientifique, il ne parvint qu'au sophisme. » (Marx, *Lettre à Schweitzer,* in *Misère de la philosophie,* p. 190.) Disons que dialectique proudhonienne et marxiste s'excluent réciproquement D'un côté, une pensée du réel et de l'histoire telle que se profile par moments en filigrane l'arrêt du temps. De l'autre, la contradiction comme phénomène universel. Deux conceptions de la dialectique, comme pouvoir du négatif enveloppant l'affirmation, ou comme négativité irréductible à quoi que ce soit d'autre. Il n'est donc point question d'opposer la dialectique scientifique au sophisme Deux formes hétérogènes de la dialectique contrastent ici. Quoi qu'il en soit, on notera la reprise par Mao Tsé-toung de certains thèmes proudhoniens : tout comme si la contradiction chez Proudhon contenait en puissance un dynamisme révolutionnaire étranger au marxisme.

CONCLUSIONS : LIBERTÉ OU SOCIALISME PAR EN HAUT ?

En définitive, deux textes nous permettent de saisir les raisons fondamentales de la rupture Proudhon-Marx : les *Confessions d'un révolutionnaire* (1849) et *L'idée générale de la revolution au XIX^e siècle* (1851). S'y explicite le « prémarxisme » dans toute sa force libertaire, comme critique du prejugé gouvernemental. Si la dialectique vraie s'avère plus sensible aux contradictions qu'à la synthèse, du même coup toute la conception du socialisme comme socialisme par « en haut » s'effondre.

« L'expérience atteste, et la philosophie démontre, contrairement au préjugé, que toute révolution pour être efficace doit être spontanée, sortir non de la tête du pouvoir, mais des entrailles du peuple ; *que le gouvernement est plutôt réactionnaire que progressif.* » (Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, p. 118.)

Ou l'hypothèse gouvernementale, ou le socialisme : dans cet éclair, se manifeste toute la compréhension du devenir social moderne. L'Etat ne saurait constituer une étape, un moment du socialisme. Dans le piège de l'organisation étatique ne gît pas un danger différent par nature de celui du capital On voit donc l'erreur des théoriciens communistes qui, au lieu d'introduire le thème d'une autoorganisation populaire, creusèrent l'idée gouvernementale. Or, le concept de révolution n'est rien hors de la spontanéité créatrice et tout gouvernement apparaît un « fléau de Dieu ».

L'idée générale de la revolution au XIX^e siècle aperçoit la source du principe d'autorité dans les mœurs de la famille. Le préjugé gouvernemental ne fait que répéter la subordination à l'œuvre dans l'ordre domestique. Il reproduit la constitution patriarcale Ce préjugé se révèle si solidement ancré dans la conscience collective que même les socialismes s'en émancipent difficilement. L'Etat se trouve alors conçu comme substitut du père et « protecteur du faible ». Le principe d'autorité s'enracine donc dans les couches les plus obscures de notre moi. La philosophie saint-simonienne, conduisant vers l'approfondissement d'un gouvernement des choses, fut une des premières doctrines à s'attaquer aux fondements de l'étatisme autoritaire, à diriger vers la négation du gouvernement. En ce sens, Proudhon s'affirme comme disciple de Saint-Simon.

S'écroule avec Proudhon la croyance naïve au gouvernement démo-

cratique, la foi en un système s'efforçant de concilier l'autorité de l'État et la liberté individuelle. Tout gouvernement, par le fait même qu'il existe, tend au despotisme. Les théoriciens socialistes se précipitèrent droit dans le gouffre de l'absolutisme en voulant confier l'organisation industrielle à une forme gouvernementale populaire. « Il n'y a pas deux espèces de gouvernement, comme il y a deux espèces de religion. *Le gouvernement est de droit divin ou il n'est pas.* » (Proudhon, *L'idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, p. 208.)

Si l'application du principe d'autorité hors de la scène familiale ne possède pas de légitimité, il reste à tirer toutes les conclusions de ce refus d'extrapolation. Le contrat social doit par conséquent introduire à « la société des hommes libres ». Donc : plus d'autorité. A l'association productive de se substituer au gouvernement.

Ainsi semble résolu le problème de la république universelle. Aux pseudo-révolutions fondées sur le mépris, répond chez Proudhon un cri tout autre. Nous entendons là l'écho d'une aspiration profonde à la liberté.

« *Être gouverné, c'est être gardé à vue, inspecté, espionné, dirigé, légiféré, réglementé, parqué, endoctriné (...) par des êtres qui n'ont ni le titre, ni la science, ni la vertu.* » (Proudhon, *L'idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, p. 344.)

Les marxistes affirmeront la nécessité d'un moment gouvernemental pour bâtir le socialisme Le dépérissement de l'Etat est appelé à succéder à cette phase autoritaire. Mais la dictature première ne tuera-t-elle pas les chances réelles de l'exigence libertaire ? Et Proudhon ne mit-il pas à jour un besoin anthropologique fondamental, un appel ardent de la conscience humaine, lorsqu'il tenta, à travers sa théorie de l'autogestion ouvrière, de décrire un destin social étranger à l'organisation étatique ?

LE COMMUNISME

L'UTOPIE DE CABET

L'utopie de Cabet est, à bien des égards, un véritable paradigme. Elle rassemble et synthétise tous les traits à venir de la future existence communautaire. Prophétique, menaçante, quasi hallucinante par

moments, elle annonce les grandes déviations, le renfermement de la communauté soumise à la Règle et à la Loi. On conçoit l'inquiétude de Proudhon dans *Philosophie de la misère*. L'organisation du travail s'y dresse, légiférant, monstre menaçant l'an-archie.

Cabet, procureur général en Corse, rédacteur du *Populaire* (1833), écrit, exilé en Angleterre, le *Voyage en Icarie*. Première édition : 1840 *(Voyages et aventures de lord William Carisdall en Icarie)*, ouvrage traduit de l'anglais de Francis Adams par Th. Dufruit, « maître de langues ». 1842 : le *Voyage en Icarie* paraît enfin sous son véritable nom d'auteur.

La Préface du *Voyage* nous introduit d'emblée au millénarisme de l'utopie cabétiste : un millenarisme qui porte l'empreinte de la doctrine égalitaire de Philippe Buonarroti. Cherchera-t-on un aménagement cohérent de la société ? Pour que ce régime échappe à tout vice, il doit adopter comme pilier l'égalité. Or, égalité signifie communauté des biens. Et la communauté constitue l'axe du christianisme Communisme n'a donc point d'autre sens que christianisme.

La communauté conduisant à l'eudémonie, au royaume de Dieu ici-bas : nous sommes en présence d'une rédemption collective, métamorphosant le monde Le cabétisme s'inscrit dans les « religions d'attente » chiliastiques. Les élus d'Icarie connaîtront la perfection du bonheur Mais le salut promis, celui de l'humanité réconciliée avec elle-même et régénérée, se révèle en définitive amère caricature. Les jouissances raisonnables de la civilisation ? La grande nation organisee en communaute et parvenant à son point d'excellence ? Elles dessinent déjà l'univers kafkaïen de la planification intégrale (et pourtant, la bureaucratie ne se montre point réellement en Icarie).

Lord Carisdall visite Icarie, « une seconde terre promise, un Eden, un Elysée, un nouveau Paradis terrestre » (E. Cabet, *Œuvres*, t. 1, p. 3) Même la langue s'y trouve marquée du sceau de la rationalité. Les règles en sont simples, la complexité traditionnelle absente. Le système de signes se montre doté d'une parfaite transparence.

En Icarie, point de monnaie ni d'argent. Point d'achat, point de vente. Le bon Icar a délivré son peuple de la « peste » de l'argent. L'usage de toute monnaie est interdit. Les Icariens ont ainsi été libérés de ce fléau et de bien d'autres, comme l'oisiveté. Argent, oisiveté, esprit de boutique et de lucre ont disparu de l'horizon icarien.

La République, propriétaire de tout et de tous, gère le capital social

et le travail, rendu *varié, court et attrayant.* (Réminiscence fouriériste chez Cabet.) « Nous sommes tous nourris, vêtus, logés et meublés avec le capital social, et nous le sommes tous de même » (E. Cabet, *op. cit.*, t. 1, p. 36.)

La communauté s'avère donc omniprésente, omnipuissante. Son emprise s'exerce dans tous les domaines : nourriture, vêtement, horaires, rythmes de vie et de loisirs. Pas une seconde n'échappe à son regard. L'ordre a succédé à l'anarchie ; la règle au chaos. Ceci manifeste le pouvoir souverain de la République, incarnation de la Raison et du Logos.

La nourriture d'abord : la loi commande, organisant production et distribution à partir des listes d'aliments autorisés ou prohibés. Même les heures des repas s'insèrent dans le gigantesque ballet d'Icarie. Tous déjeunent et dînent selon les normes imposées.

Les vêtements ? Ils s'exécutent selon un plan modèle. Le logement ? « Toutes les maisons des villes sont absolument les mêmes à l'intérieur. Mais les maisons sont de trois grandeurs. » (Cabet, *op. cit.*, t. 1, p. 67.) Ainsi règne l'uniformité la plus stricte, que la communauté tente de concilier avec les agréments de la variété.

Le régime icarien est donc établi sur la base de la planification la plus rigoureuse. Le plan régit l'univers d'Icarie. « C'est la République ou la Communauté qui, chaque année, détermine tous les objets qu'il est nécessaire de produire ou de fabriquer. » (Cabet, *op. cit.*, t. 1, p. 100.)

Icarie fonctionne comme une « seule et vaste machine ». La justice exige que chacun remplisse son service, que tous concourent à la discipline dans ce vaste atelier. Ainsi s'effectue le « mouvement régulier » des populations décrit par Cabet sans les moindres traces d'humour noir. Lever collectif à 5 heures ; 6 heures : travail. 13 h 30 : repas collectifs dans les restaurants populaires, etc. Même la prescription du couvre-feu exerce en Icarie sa tyrannie.

Icarie n'ignore même pas les lois de l'eugénisme. Le perfectionnement de l'espèce humaine conduit à prohiber certains mariages, et, d'ailleurs, la République n'hésite pas à négocier « avec plusieurs des beaux peuples étrangers pour avoir un grand nombre de beaux enfants des deux sexes qu'elle adopte, élève et marie avec ses propres enfants » (Cabet, *op. cit.*, t. 1, p. 123).

La liberté d'expression dans le domaine littéraire ? Elle perd évidemment tout sens en elle-même, puisque l'intérêt communautaire

constitue la seule norme existante. Ecrivains, poètes sont *nationaux*, le livre chose publique, la profession entièrement réglementée. Pourquoi la République distribuerait-elle de mauvais livres ? Le futur auteur passera des examens spéciaux et recevra pendant plusieurs années une formation. Il sera donc redevable de tout à la Communauté, et en retour, celle-ci fera éditer ses ouvrages en vertu de certaines lois.

Univers où désormais se manifeste l'identité absolue. Icarie correspond à la parfaite tautologie. En Icarie, A = A. Plus de mouvement, ni de contradictions. Plus de heurts « Admirez la République d'Icarie... qui n'a ni ivrognes, ni voleurs, ni police. » (Cabet, *op. cit.*, t 1, p. 132.) Plus de police, puisque, dans la Communauté, le regard de tous est omniprésent. *Icarie ou le Regard* : « Tous nos citoyens sont obligés de surveiller l'exécution des lois et de poursuivre ou de dénoncer les délits dont ils sont témoins. » (Cabet, *op. cit.*, t. 1, p. 132.) Dans le paradis de l'innocence, peut cependant — parfois — surgir le péché. Mais l'exercice permanent du soupçon se trouve à même de « néantiser » le mal naissant.

Même immobilité, même uniformité dans la vie politique et dans la presse Les réunions d'assemblées populaires se déroulent dans l ordre le plus impeccable. Le négatif ayant disparu du réel, les querelles se sont définitivement résorbées. Dans un monde homogénéisé, où le temps s'est évanoui, conflits et différends ont été quasi phagocytés Morte l'historicité. Subsiste le grand vide hors de toute histoire. L'absence de la liberté de la presse n'est donc pas non plus gênante. Elle « est nécessaire contre les aristocrates et les royautés. C'est un remède à d'intolerables abus. Mais quelle liberté menteuse et quel effroyable remède que celui des journaux... » (Cabet, *op. cit.*, t. 1, p. 197). La liberté des journaux a pour revers un mal très profond, le désordre, l'anarchie, l'incohérence. En Icarie règnent le vrai, l Idée, l'Immuable. Nul besoin qu'une pluralité d'opinions contradictoires renseigne sur les failles d'un système. Icarie, autre sphère parménidienne, monde de l'être en tant qu'être, rend inutiles les faisceaux divergents. La vérité est Une. A cette unité correspond le monolithisme des superstructures icariennes. Le journal ? Il contient le fait brut, le réel, le procès-verbal.

Un silence de mort plane donc en définitive sur Icarie, où ne se manifestent point les discordes civiles, où les partis politiques ne s'entretuent point, où n'éclatent ni émeutes, ni conspirations. Si la

contradiction est — selon la proposition fameuse — l'âme et la source de toute vie, on peut dire que le froid de Thanatos a déjà gelé le monde icarien. Nous nous trouvons là dans la post-histoire, dans un pseudo-règne des Fins immuable. L'eschatologie de Cabet ne débouche que sur ce paysage funèbre, où flotte un *amour* glacé, un faux amour oppressif et tyrannique comme la haine. Cet amour donne forme à l'expérience icarienne de la liberté. Dans la cité d'Icar, la passion de la liberté se transmute en amour de la collectivité. Prise en elle-même, elle signifie erreur et vice. La fraternité engendre la soumission de la liberté individuelle à l'Etat. « *Il est vrai cependant que la liberté est aujourd'hui une passion universelle, ardente. Mais n'est-ce pas un excès, une erreur, un préjugé dont on peut connaître la cause et qu'on peut corriger et guérir ?* » (Cabet, *op. cit.*, t. 1, p. 404.)

L'idée communautaire en Icarie : une thérapeutique de cette passion morbide représentée par la liberté. La fraternité, l'amour, la communion dissolvent la force de la négativité individuelle, la liberté comme pouvoir subjectif de dire non. S'enfuient d'Icarie la liberté, le temps, l'histoire, la vie. Subsiste la communion abstraite et morte. L'unique mot de Cabet : la fraternité, s'écriera Proudhon avec quelques grincements de rage dans *Philosophie de la misère*. Amour et fraternité enfantent tyrannie et despotisme.

La communauté garantit tout, note Cabet en conclusion. « La communauté est une assurance mutuelle et universelle, de tous pour tout. » (Cabet, *op. cit.*, t. 1, p. 568) Et certes, elle protège de tout, réglant définitivement son compte à la liberté.

Ainsi revient la « Cité de Dieu ». Icar, autre messie, introduit au royaume divin de l'Égalité : nouvel avenir proche par certains aspects du néo-christianisme de Saint-Simon — quoique plus caricatural en sa naïveté. Chez Cabet comme chez Saint-Simon, la grande réforme annonce fraternité et organisation sociale rationnelle.

Cabet rentre en France. En 1846, *Le vrai christianisme suivant Jésus-Christ* continue cette tradition saint-simonienne. Le christianisme, montre Cabet, n'a pas été interprété dans l'esprit de Jésus-Christ. Son application réelle suffisait pour délivrer l'humanité. « C'est le vrai christianisme que nous voulons exposer. » Le principe de la fraternité est la source inépuisable de toutes les vertus sociales. Jésus-Christ donna l'exemple.

Le chiliasme présent dans le *Voyage en Icarie* trouve donc dans

l'ouvrage de 1846 son expression la plus achevée. Le message de l'Evangile prédit le règne de Dieu, non pas dans un autre monde, mais dans le monde profane lui-même.

Jésus-Christ est communiste. Et réciproquement. Un même choix spirituel s'exprime dans l'idée communautaire et dans l'idée chrétienne. Le communisme apparaît comme une religion. Il relie, il unit. Il attache. Il prend toute sa signification à travers le *divin* désir de la communauté. Communisme = communion.

Enfin, en 1848, le cabétisme théorique se transforme en « cabétisme pratique ». Ce fut l'expérience du Texas, puis celle de Nauvoo, dans l'Illinois. Echec Cabet mourut d'une attaque d'apoplexie en 1856.

Que conclure ? Nous sommes ici en présence, comme le remarque Desroche, d'une religion chagrine. Le communisme non seulement chagrin, mais « caporaliste » de Cabet justifie les inquiétudes et la hargne de Proudhon dans *Philosophie de la misère*.

« On ne conçoit pas pourquoi en Icarie il existerait plus d'un homme, plus d'un couple, le bonhomme Icar, ou M. Cabet et sa femme. A quoi bon tout ce peuple ? A quoi bon cette répétition interminable de marionnettes ? » (Proudhon, *Philosophie de la misère*, p. 286.) A l'inépuisable richesse de la nature s'oppose l'uniformité de la communauté cabétiste. Immobilisation totale. Intolérance. Despotisme. Proudhon a raison contre Cabet, contre une idée communautaire qui met bien vite à mort l'idée de liberté. Communauté et liberté seraient-elles en leur principe même — par leur existence même — antinomiques, contradictoires, destinées à s'entre-déchirer ?

L'erreur du communisme cabétiste : le projet d'instaurer la réforme sociale par en haut, en d'autres termes, *de rendre le peuple heureux malgré lui*. Il établit un fossé infranchissable entre la vocation libertaire de l'individu et l'organisation rationnelle de la cité. L'appel au messie — le recours au personnage porteur d'une mission — est a cet égard caractéristique Il faut au cabétisme « un Homme ».

Certes, il faut reconnaître que Proudhon refuse d'envisager la doctrine communiste et l'utopie de Cabet dynamiquement, comme expressions du prolétariat à la recherche de son identité. Mais il souligne à juste titre les dangers internes à la communauté cabétiste : l'absolutisme, la dictature et le dogmatisme.

« De tous leurs préjugés rétrogrades, celui que les communistes caressent le plus est la dictature. Tel est le dogme qui plane, comme

la nuée sur le Sinaï, sur l'utopie icarienne. » (Proudhon, *Philosophie de la misère*, p. 287.)

LES NÉO-BABOUVISTES

• *Théodore Dézamy* (1808-1850)

Dézamy, instituteur, puis secrétaire de Cabet, rompt avec l'auteur du *Voyage en Icarie*. Il publie, en 1842, le *Code de la communauté*, jugé par Cabet présomptueux, mal fait et inutile. Il participe au *premier Banquet communiste* (le 1er juillet 1840), appelant, pour arriver au bonheur commun, une « éducation égalitaire », thème central de ses écrits.

Marx, dans *La sainte famille*, le range dans la catégories des « communistes scientifiques ». « Les communistes français plus scientifiques, Dézamy, Gay, développent, comme Owen, la doctrine du matérialisme en tant que doctrine de l humanisme réel et base logique du communisme. » (Marx, *La sainte famille*, p. 158)

La brochure publiee en 1841, *Monsieur Lamennais réfuté par lui-même*, précise « les vrais principes de la communauté égalitaire », par opposition aux arguments et caricatures de Lamennais. L'examen critique de l'ouvrage *Du passé, du présent et de l'avenir d'un peuple* fait éclater « l'irrésistible logique » du communisme.

C'est surtout la polémique engagée à propos de l'éducation qui se révèle intéressante. A un Lamennais inquiet qui se demande si le régime communautaire, développant comme unique influence sur l'enfant celle de l'Etat, n'introduira pas une servitude universelle et profonde, pénétrant jusqu'à l'âme, Dézamy réplique en creusant de façon très moderne le concept d'éducation.

Eduquer n'est pas seulement former l'homme à sa naissance, comme le voudrait Lamennais lorsqu'il affirme notre impuissance à agir sur les conditions premières d'organisation « *La véritable éducation sociale prend l'homme même avant sa naissance, jusque dans le sein de sa mère.* » (Dézamy, *Monsieur Lamennais réfuté par lui-même*, p. 46.) Les législations de peuples célèbres montrent *qu'était connue l'influence* de l'environnement sur la constitution de l'enfant. « Nourriture, bains, habitation, vêtements commodes : le législateur avait tout prévu. » (Dézamy, *op. cit.*, p. 47.) *L'éducation, projet total*, ordonne l'existence de l'être humain bien avant la naissance.

L'éducation commune et égalitaire ne saurait s'avouer inférieure à

la libre concurrence appliquée a l'enseignement, à l'anarchie pédagogique, à cette denrée fétide qu'on écoule dans les « bazars d'ignorance et de corruption ». A la routine maussade, Dézamy oppose l'éducation *pratique* et *théorique*, notion cruciale d'une science de l'homme et d'une politique totales.

« *Pénétrez au fond de ces repaires impurs*, s'écrie l'ancien instituteur, *de ces bagnes odieux où l'élève et le maître traînent l'un et l'autre le boulet et sont attachés à la même chaîne.* » (Dézamy, *op. cit.*, p. 49.) Incohérence, vide du savoir règnent. L'éducation commune, reliant la famille domestique à la grande famille sociale, réintroduit le *caractère sacré* de la formation de l'enfant.

Les concepts moraux, le devoir et l'impératif éthique sont inséparables chez Dézamy d'une conception optimiste de la nature humaine. Le « code communautaire » s'appuie sur le dynamisme fécond de la passion, sur les virtualités heureuses contenues en chaque homme. Le matérialisme des Lumières — et l'influence de Fourier — fournissent à Dézamy sa théorie anthropologique.

L'erreur capitale, nous dit l'opuscule, fut de croire l'éducation d'abord répressive. Législateurs et philosophes voulurent plier l'homme aux lois, le modeler selon l'irrationnel, pensant qu'il était suffisant, pour façonner l'homme à leur gré, « de le vouloir d'une manière opiniâtre et énergique. Ainsi, au lieu d'étudier sérieusement les passions humaines et de mettre tous leurs soins à les bien diriger, ils les condamnèrent de prime abord et s'efforcèrent de les réprimer » (Dézamy, *op. cit.*, p. 61).

Le *Code de la communauté* (1842) hérite directement du matérialisme d'Helvétius et des principes du babouvisme.

La science de l'homme s'édifie par référence aux besoins, facultés et passions. Le code communautaire reprend la problématique de Morelly : trouver une situation où l'homme ne puisse plus être dépravé et méchant. Les lois fondamentales de l'édifice social, adaptées à une anthropologie, reposeront sur cette évidence. Le problème consiste à bien diriger les passions au moyen *de l'éducation et d'une organisation sociale cohérente* (fondée sur la commune).

La *théorie de l'éducation* tout d'abord : bien qu'inspirée en grande partie par le concept d'éducation dans la philosophie des Lumières, elle prend chez Dézamy une coloration originale.

L'art de former les hommes engendre tout, bien, mal, vices, vertus, et, d'autre part, l'éducation elle-même est le résultat de la société.

L'éducation théorique et pratique est la clef de voûte de la cité communiste, de l'univers égalitaire, le ferment du terrain d'enfantement de l'homme nouveau. Morte la routine, disparu l'ennui, dans l'enseignement communautaire. Le travail ouvre l'école à la vie ; l'expérience sociale, la pratique, permettent de cultiver réellement l'intelligence de la nouvelle génération, non point spéculativement, mais grâce au devenir même de l'existence.

« *Les professeurs ne sont point comme dans l'ordre actuel des pédagogues routiniers, maussades, ennuyeux et souvent brutaux, mais de modestes savants, mais de véritables maîtres de pensée...* » (Dézamy, *Code de la communauté*, p. 151.)

Point de corps privilégiés, point de castes dans l'université. Enseigneront ceux qui possèdent la science pratique et théorique : ceci annonce la suppression de l'ennui distillé par la pédagogie classique, puisque alors les professeurs auront vocation pour communiquer ce qu'ils savent. Le trait fondamental de l'école, c'est qu'elle met fin à la vieille hiérarchie ψυχή σῶμα, à la supériorité de l'idée par rapport à l'exercice manuel. Le savant instruit, sans négliger pour cela l'industrie et les arts et métiers.

« Dans la commune, *les savants ne sont point des hommes purement théoriques, ce sont en même temps des industriels, des hommes d'art, de métier. Tous ou presque tous s'occupent manuellement de travaux agricoles. Quelquefois, ils mènent de front avec la haute science plusieurs arts et métiers.* » (Dézamy, *Code de la communauté*, p. 151 sq.)

L'enseignement se révèle donc inséparable de la pluralité des fonctions. La cité communautaire réhabilite le travail manuel. L'individu s'affirmera intégral, et non plus morcelé : ce fut aussi le vœu de Fourier. Théodore Dézamy le redécouvre.

L'artiste, lui aussi, ne répugnera pas à être artisan ou ouvrier. Redevable à la communauté des moyens de maîtriser son œuvre, il participera à l'action collective, à la création totale de la cité, à la tâche éducative. Exerçant les fonctions les plus diverses, il sympathisera alors avec l'âme et la vie de la « commune ». La fraternité est, en effet, aux yeux de Dézamy, le sentiment qui unit les membres de la collectivité. Point d'enfermement de chacun en chacun Point d'intériorité vide et creuse. Nulle subjectivité éprise d'un art ou d'une pensée séparés des hommes et de l'existence. L'art et les idées s'incarnent dans et par le travail de tous. « *Les artistes non plus ne*

s'absorbent pas dans une unique fonction. Tous participent avec joie aux travaux de première nécessité. » (Dézamy, *Code de la communauté,* p. 152.)

L'éducateur apparaît donc le promoteur par excellence du concept d'égalité réelle. Il la concrétise au sein de la communauté. Avec cette égalité vivante et non plus formelle enfantée par l'enseignement communiste et la création collective, tout sentiment hiérarchique s'éteint et meurt. Comme chez Sylvain Maréchal, le sentiment de la dignité, c'est-à-dire de l'égalité absolue des individus, parvient à sa plus parfaite expression. S'effondrent ordres, corporations, castes savantes.

« *Tous les citoyens sont plus ou moins praticiens, théoriciens et professeurs.* Ceux chez qui prédomine la vocation de l'enseignement rivalisent de zèle et d'ardeur à qui cultivera mieux l'intelligence de la nouvelle génération. » (Dézamy, *Code de la communauté,* p. 152.) Il s'avère remarquable que l'exercice éducatif devienne, à la limite, une fonction collective. Tout citoyen est enseignant, puisque la pédagogie se trouve intimement liée à la passion vécue par chacun pour ses pratiques sociales et la cité. Mettre en possession de connaissances nouvelles n'est rien d'autre que communiquer à tous le sens du travail et de la vérité créée. Chacun s'annonce donc en puissance pédagogue, engendrant chaque jour la vie communautaire et l'éthique sociale. Le monde clos de la routine scolaire et universitaire cède la place à l'exploration du vrai à travers la communauté. La notion de praxis éclaire toute la conception de l'éducation chez Dézamy. Il apparaît comme un des prémarxistes soulignant le plus nettement la connexion de la théorie et de la pratique dans la formation humaine. L'enseignement sera *encyclopédique,* et à la fois *théorique* et *pratique.*

« La cuisine, le grenier, la cave, l'étable, l'écurie, la basse-cour, le jardin, le potager, les vergers... *enfin toutes les occupations et jeux quelconques servent à la fois de scène et de texte d'enseignement.* » (Dézamy, *Code de la communauté,* p. 153.) Si la création collective fournit le texte scolaire, alors se manifeste une pédagogie perpétuelle introduite par l'œuvre sociale. Tous se révèlent engagés dans un gigantesque drame dont l'acteur premier est la cité communautaire. Celle-ci s'épure, se dépouille progressivement de ses scories. Enseigner, c'est permettre à la cité de se saisir dans sa transparence. Ainsi, la pédagogie, exercice de l'Esprit incarné dans la communauté, prenant progressivement conscience de lui-même, récupère sa fonction

authentique. L'enseignement : une maîtrise de l'Idée rejetant peu à peu l'opacité qui l'enserrait et parvenant à la clarté. Une pédagogie totale est à l'œuvre. La certitude première se convertit, par un développement continu, en un savoir « en soi et pour soi ». La construction de la Cité, où l'Esprit s'engendre, apparaît le travail pédagogique unitaire. L'enseignement du passé ne se sépare pas de la communication graduelle du sens de l'histoire. Ainsi pourrait-on dire, selon la formule de Hegel, que l'Absolu est à la fin seulement ce qu'il est en réalité. Or, l'enseignement représente cette mise à jour, cette manifestation du Concept sur le théâtre de la Cité. Les arts et les lettres participent à cette marche de l'Idée grâce à l'action et la vie des hommes.

« La littérature, la science et les arts viennent compléter l'instruction. Ne servant plus comme de nos jours d'aliment à l'avarice et à la vanité, ils se dépouillent de tout ce qui n'est ni vrai ni profitable pour tous. Ils contribuent à resserrer les liens de la fraternité générale et à faire aimer la communauté en confondant de plus en plus les cœurs et tous les esprits dans de perpétuels sentiments d'amour. » (Dézamy, *Code de la communauté*, p. 154.) L'enseignement de la vie s'oppose donc à l'éducation fournie par la société bourgeoise, produit du monde à l'envers, qui « empoisonne au lieu de guérir ». Pour « perpétuer dans la caste bourgeoise le monopole de la science », ne vend-on pas le savoir à haut prix ? Et les « chiens de garde » de la société civile, les néo-sophistes qui mettent tout et tous sous les verrous, y compris eux-mêmes, ne constituent-ils pas en grands prêtres de la connaissance leurs propres censeurs, « leurs gendarmes, leurs juges et leurs geôliers... » ? (Démazy, *Code la communauté*, p. 155).

En conclusion, l'éducation commune, égale, industrielle et agricole, introduit à la grande fraternité des égaux. Elle fait s'évanouir toute idée de prérogative, le moindre soupçon de domination. La république dézamyenne repose sur l'exclusion de la sphère maîtrise-servitude. Un postulat optimiste dans ce *Code de la communauté* : le désir négateur dévié dans les sociétés bourgeoises vers l'exploitation d'autrui n'est pas fondamentalement, par nature, tendance au mal.

Cette réciprocité parfaite du monde des Égaux passe par le biais de la *Commune, base de l'unité sociale comme de l'unité politique.*

Un principe *décentralisateur* anime la société des Justes. Pour intégrer l'égalité dans les faits, pour y trouver autre chose qu'une vaine et stérile fiction, encore faut-il substituer à un gouvernement central

et à une « capitale monstre, vampire insatiable », la collection de communes libres où nul noyau n'accaparera la substance vivante de toute l'existence historique, la sève du corps social. Nul privilège, nous le savons, chez les Égaux. Point de préséances, de prééminences Par conséquent, le monopole des beaux-arts et de l'intelligence en une seule cité perd toute raison d'être. Les communes participeront à un titre égal aux productions de l'art et de l'industrie humaine.

L'État abandonne donc son pouvoir coercitif et ses prérogatives. Commune, corps national, communauté humaine se prolongent harmonieusement et se fondent sans que la commune soit dépouillée de son autonomie et de ses libertés. « *L'Etat à proprement parler n'est qu'une collection de communes toutes égales entre elles, mais une collection harmonieuse et intelligente.* » (Démazy, *Code de la communauté*, p. 236.) Le souffle commun est le produit de cet heureux jeu naturel, de ce mécanisme de fraternisation.

Dézamy eut donc le mérite de concevoir une communauté ne portant pas en elle-même la mort des sources de spontanéité. A travers le principe de l'union universelle s'édifie la société des Égaux, dans un monde où l'organisation politique et économique est cependant « périphérique ». L'Esprit total se découvre, sans mettre fin à la vie interne de ses atomes. La solidarité n'exclut pas le pluralisme. Les unités se retrouveront dans le travail et la fête, où le drame collectif est représenté.

Amour, vie domestique, travail obéiront au principe de l'harmonie sociale : ménage communautaire, amour mutuel remplaceront le ménage morcelé.

La fin du communisme : l'accord de l'individu et de la société. Dans l'ordre communautaire, le citoyen et la cité incarnent l'un par l'autre leur exigence de liberté, leur projet de bonheur. A la limite disparaît la loi, vestige du monde à l'envers. Les choses fonctionnent d'elles-mêmes, de par leur spontanéité interne. Autre version du « gouvernement des choses », cher à toute une forme de prémarxisme. La législation abandonne ses formes oppressives, puisque, dans l'unité de l'individu et de l'existence communautaire, liberté, science et raison marchent de pair.

« Lorsque la communauté sera pleinement en vigueur, *la loi ne sera plus qu'une simple règle, une simple imitation* dont le magistrat ne sera à proprement parler que l'écho. » (Dézamy, *Code de la communauté*, p. 60.)

Ce matérialisme néo-babouviste, qui se sait dépendant d'une connaissance exacte de l'homme, annonce cependant la venue de l'ultime religion : la communauté universelle comme seule religion rationnelle, résultat nécessaire de la science démontrée. Communisme et communion n'échappent pas à toute osmose.

• *Albert Laponneraye* (1808-1849)

Albert Laponneraye, né à Tours, d'abord instituteur, auteur d'un cours d'*Histoire de France de 1789 à 1830*, est inculpé et condamné en 1832, son enseignement ayant été jugé subversif.

La *Défense du citoyen Laponneraye* constitue un témoignage où la lutte entre l'aristocratie bourgeoise et les opprimés se présente comme le point clef de l'histoire des années 30.

Le problème : achever la révolution. Tout craque. Tout menace ruines. Le conflit ouvert clairement en 1789 aura un terme quand « le despotisme ou la liberté aura triomphé ».

Aristocratie bourgeoise — classe moyenne — prolétariat : ainsi se manifestent les conflits de classe. L'aristocratie bourgeoise domine. Enclos privilégié parmi les privilégiés, elle ne doit pas être confondue avec la bourgeoisie de bas étage.

Comment comprendre 1830 ? Une greffe bourgeoise sur l'arbre monarchique, assure Laponneraye. Prolétariat, masse bourgeoise, aristocratie bourgeoise sont maintenant face à face. Un pouvoir centralisé, le despotisme de quelques-uns soumettant la nation entière aux sangsues : tels sont les caractères du régime actuel

Laponneraye, sans s'éloigner des concepts babouvistes, approfondit les thèmes relatifs à la division de la société en classes. Toujours et partout, exploitants et exploités s'affrontèrent. Le but de la révolution : une religion de pure égalité, « *une république sans ilotes, sans esclaves, sans plébéiens* » (Laponneraye, *Défense du citoyen Laponneraye*, p. 10.)

La *Défense du citoyen Laponneraye* proclame — dans la tradition de la « Constitution de 93 » et du *Tribun du peuple* — la nécessité de s'insurger face à l'oppression, le droit et le devoir d'insurrection. « J'ai excité la nation à se lever comme un seul homme pour exterminer une poignée d'aristocrates qui l'oppriment. » Laponneraye affirmera de même en 1832 dans sa « *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* » que la révolte est justifiée, en tant que réponse légitime d'une société où la liberté se trouve traquée ou mise à mort.

Ainsi, dans le domaine tactique et stratégique, la position des babouvistes ne s'alimentait nullement à quelque « humanitarisme » abstrait. Le fossé entre ces derniers et les cabétistes, pour donner seulement un exemple, était profond.

Article 29 de la « Declaration » : Lorsque le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs.

Dans le *Catéchisme démocratique*, publié en 1848, Laponneraye résume les thèses néo-babouvistes, à travers un ensemble de questions et de réponses.

Il est significatif, qu'ici encore, le communisme se manifeste, en définitive, comme *true religion*. Fraternité et amour entre les hommes font de l'existence communautaire une communion.

Le néo-babouvisme aussi contenait en germe une nostalgie évangélique. La religion de l'amour, la volonté de fondre l'humanité dans le « cœur religieux » s'affirmaient.

Le « buonarrotisme » n'échappait pas au désir de « mettre l'amour sur le trône ».

- *Richard Lahautière* (1813-1882)

Lahautière, plus superficiel que les autres néo-babouvistes, n'entrevoit pas la lutte de classes. Il pèche par abstraction.

Le *Petit catéchisme de la réforme sociale* (1839) rapporte l'anomalie inégalitaire à un simple oubli des principes naturels. L'esclavage est né de la lutte de deux entités : la force contre la faiblesse.

Ici encore, philosophie sociale et religion s'interpénètrent. La religion, croyance qui opère un lien entre les hommes, se fait culte de l'humanité, et prend pour but le bien-être de tous « Quel est son lien ? La fraternité. Ses préceptes ? Le dévouement. Sa sanction ? Le mépris pour l'égoïsme. »

Cette religion de l'immanence quitte « ses hauteurs imaginaires » et descend sur la terre.

La *Réponse philosophique à un article sur le babouvisme* n'adopte pas un itinéraire plus concret que le *Petit catéchisme*.

Lahautière, partant du principe de l'egalité, le retrouve à travers la doctrine de Rousseau, les principes de Robespierre, le babouvisme enfin.

Approche entièrement spéculative : les hommes sont égaux en

droit, non point en force et en besoin. Les premiers observateurs, sensibles aux différences, s'arrêtèrent à la superficie des choses. « De là, la tyrannie, la différence entre les noirs et les blancs, entre les libres et les esclaves. De là, les plebéiens et les patriciens... » (Lahautière, *Réponse philosophique à un article sur le babouvisme*, p. 5.) Les inégalités proviennent donc d'un jugement faux.

La Convention appliqua le principe théoriquement posé par Rousseau. La Constitution de 1793, tout en détruisant les anciens privilèges, ne s'attaqua pas à celui de l'argent, à l'inégalité engendrée par la fortune. La communauté des travaux et des jouissances conclura authentiquement la Révolution.

Lahautière retrouve donc, sans l'enrichir, l'acquis de la pensée de l'époque. Ni les conflits de classe, ni la méthode révolutionnaire ne connaissent chez lui un développement réel. L'histoire se réduit au défilé d'idées, à la succession de thèmes logiques.

L'appel à la force affective culmine chez Lahautière. La stratégie se convertit en élan du cœur. Ses écrits sont ici éclairants, puisqu'ils manifestent avec le maximum de netteté le messianisme social, l'utopie néo-religieuse.

« *Réformons nos cœurs*, écrit Lahautière dans *De la loi sociale* (1841). *Tuons en nous l'esprit d'égoisme et d'isolement*. Substituons-y le dévouement et la fraternité, et, demain, la communauté sera établie. » (Lahautière, *De la loi sociale*, p. 85.) La révolution se fait d'abord dans les cœurs Le néo-babouvisme de Lahautière se nourrit de cette évidence : aime, et fais ce que tu veux... La rêverie chrétienne triomphe.

- *Jean-Jacques Pillot* (1809-1877)

Jean-Jacques Pillot, ancien prêtre, lie essentiellement le problème du communisme à celui de la mort du catholicisme. En 1848, comme en 1871, il participe à l'action révolutionnaire. Condamné aux travaux forcés, il termine sa vie en prison.

Thème central chez Pillot : la communauté réelle se fera contre la religion, contre le catholicisme, générateur d'une monstrueuse inégalité. *Ni châteaux ni chaumières* (1840) : l'idée communiste, écrit Pillot, ne se sépare pas de l'exorcisme des démons religieux. Quand meurt l'aliénation théologique, réapparaissent la vérité et les droits de la nature. Le mythe agit contre la vie, qu'il étouffe et mutile. « Donc, *brisons nos idoles*, et que nos mythes passent du

ridicule à l'oubli le plus profond. » (Pillot, *Ni châteaux ni chaumières*, in Gian M. Bravo, *Les socialistes avant Marx*, t. 2, p. 238.)

La révolution future se doit de ne pas marcher sur les traces des révolutions trahies, qui se soldèrent finalement par un remaniement des rapports de force, par l'instauration de nouvelles relations de maîtres à esclaves. Subsistèrent jusqu'ici, la tempête achevée, des castes ou des classes, un système d'oppression tel que les privilèges semblaient avoir seulement changé de mains.

La Révolution française, sans avoir atteint son vrai sens et sa fin, a permis cependant de penser le concept d'égalité concrète. Les axiomes de la loi egalitaire peuvent maintenant s'énoncer conformément à la doctrine de Babeuf, à l'esprit de la Conjuration des Egaux. « L'humanité se composant d'êtres absolument identiques, ne peut admettre dans son sein ni premiers ni derniers. » (Pillot, in Gian M. Bravo, *op. cit.*, t. 2, p. 247.)

Dans *La communauté n'est plus une utopie* (1841), Pillot approfondit sa critique religieuse. L'idée d'égalité, objet des efforts de l'humanité, conçue partiellement par Lycurgue et les Gracques, par les Esseniens aussi, fut littéralement poignardée par le catholicisme.

Triomphe de la vie dans un monde imaginaire ; bonheur dans la sphère de l'irréel : dès lors que dominaient ces thèmes, pouvaient régner sur la terre l'oppression et l'injustice. Tous les principes étaient établis pour que l'iniquité se donnât libre cours. Le royaume des cieux — et son égalité — compensaient le vide et l'humiliation de l'existence. Par la victoire de la religion catholique, succombait du même coup toute idée d'égalité réelle. Le pouvoir de l'homme sur l'homme s'organisa. Il le devait, puisque la « créature accablée » retrouvait idéalement justice et bonheur. Tout ce qu'elle perdait ici bas, ne le regagnait-elle pas infiniment ?

Ainsi, « l'humanité, poussée par sa soif brûlante d'émotions, se précipita dans ce fleuve d'illusions et de mensonges, où elle perdit en même temps, et le souvenir des causes de son malaise perpétuel, et le sentiment de ses besoins réels, et, partant, la volonté d'en chercher la satisfaction » (Pillot, *La communauté n'est plus une utopie*, p. 14). Le cœur se satura d'émotions menteuses, de mythes et de divertissements magiques.

Le catholicisme, immobilisant la pensée, réduisit à néant la question du bonheur commun. Evénement capital : erreur, imposture et injustice l'emportèrent. Le catholicisme, négation de l'égalité, ne

connaît que l'autorité du bourreau, l'actualisation de la violence. Pillot conçoit au contraire le protestantisme comme une école de liberté. Il ranima « le germe presque éteint de tout sentiment de socialisme », enfanta les mutations philosophiques et politiques. La Révolution française, enfin, fit renaître l'idée communiste. Le *Manifeste des Égaux* donna de l'égalité la formule la plus rationnelle et la plus vraie. Mais la bourgeoisie substitua son règne à celui de la noblesse. « Elle a seule gouverné la France depuis cette époque »

Et Pillot de conclure par une série de questions où le discours néo-babouviste nous communique une vérité fondamentale : le combat politique ne consisterait-il pas à *briser les chaînes*, toutes les chaînes, celles de l'autorité, de la contrainte ?

« Qu'est-ce que l'anarchie ?

« *Quelle difference y a-t-il entre l'anarchie et le désordre ? L'anarchie organisée c'est-à-dire l'harmonie scientifique et rationnelle n'est-elle point l'état essentiellement normal dans lequel l'humanité doit vivre ?* » (Pillot, *La communauté n'est plus une utopie*, p. 32.)

• *Conclusions*

A l'exception peut-être de Pillot, la philosophie sociale néo-babouviste n'est pas exempte de nostalgie religieuse.

Le désir de transformer le monde ne se distingue pas encore de la croyance au salut, la conscience sociale révolutionnaire de l'espérance en une rédemption terrestre. Seul Pillot lâche le cri : « Socialisme ou christianisme ». Le communisme devient chez l'ancien prêtre un projet rigoureusement anti-religieux. Les autres néo-babouvistes rencontrent sur leur route la sollicitation et l'exigence du néo-christianisme Retentit l'appel vers le Dieu du salut.

LOUIS-AUGUSTE BLANQUI (1805-1881)

Entre Blanqui et Marx se dessinent une parenté étroite, l'actualisation d'une problématique révolutionnaire parfois voisine ; et il est significatif qu'en un texte important des *Luttes de classes en France*, Marx oppose le blanquisme et l'utopisme. Produits purement rationnels, et non point concepts pratiques ; idéalisations en lieu et place de la théorie de l'histoire : tels se présentent l'utopie et le socialisme doctrinaire. Or, dit Marx, le blanquisme est affirmation d'une praxis révolutionnaire. Marx, sévère ainsi qu'en maints écrits

à l'égard de l'utopie, la décrivant une fois de plus comme la page écrite dans le vide de l'histoire, voit dans le blanquisme une expression réelle du socialisme.

« Le prolétariat se groupe de plus en plus autour du socialisme révolutionnaire, autour du communisme pour lequel la bourgeoisie elle-même a inventé le nom de Blanqui. Ce socialisme est la *déclaration permanente de la révolution.* » (Marx, *Les luttes de classes en France*, p. 147.)

Alors que les petits bourgeois se réfugient dans la sphère de l'idéal, le blanquisme repose sur ce mot d'ordre : revolution permanente. Même « cri de guerre », par conséquent, chez Marx et Blanqui. Tout à l'opposé de la pensée doctrinaire, dont le domaine est la fantaisie pure, le blanquisme considère la lutte des classes comme la force motrice de l'histoire : il n'émousse pas les antagonismes, mais au contraire les aiguise.

Pour comprendre les idées sociales de Blanqui, idées inséparables de l'action qu'il mena, il faut se reporter au moment historique où sa pensée se forme, et à la source théorique de sa conception révolutionnaire : le babouvisme.

A partir de 1830, les luttes sociales dominantes se nouent entre le prolétariat et la bourgeoisie. Les premières données d'une praxis sociale et historique se constituent Sociétés secrètes, ébauches d'organisations démocratiques et ouvrières, tentent de répondre par un anti-destin à la dictature que « Sa Majesté l'Empereur Ecu », établit dans les faits. En 1830, la bourgeoisie a triomphé, utilisant au mieux de ses intérêts la victoire remportée par le peuple : celui-ci, floué, va cependant s'efforcer d'arracher quelques lambeaux de liberté.

Le blanquisme est, d'autre part, un rejeton du babouvisme. Il hérite des méthodes et de l'état d'esprit des auteurs de la *Conjuration des Égaux*. A partir de 1828, le livre de Buonarroti contribue à former des générations de révolutionnaires. Le maître du communisme rencontra Blanqui, probablement entre 1830 et 1837 ; la théorie de l'insurrection, le caractère « putschiste » du blanquisme seraient incompréhensibles sans les concepts babouvistes. Cette éducation à « l'école de la conjuration » marquera la philosophie de Blanqui.

La conception de la lutte de classes : Blanqui l'approfondit de 1832 à 1834. En janvier 1832, au *Procès des Quinze*, il ne dépasse pas le plan de l'analyse babouviste ou celui de Saint-Simon. Se pro-

clamant prolétaire, il dévoile l'histoire comme guerre entre les riches et les pauvres, entre les oisifs et les prolétaires. Nous reconnaissons là l'influence de la *Parabole*. La machine étatique et le jeu de l'impôt sont les principaux instruments d'oppression. « Les oisifs exercent un indigne pillage sur les masses laborieuses. »

Il y a guerre entre les classes, affirmera également le discours de *Février 1832*, où Blanqui analyse la situation historique créée par la révolution de Juillet. Classes dirigeantes, classe moyenne et peuple représentaient trois faisceaux d'intérêts. Depuis Juillet, la classe moyenne a escamoté « le fruit de la victoire remportée malgré elle ».

Deux articles du Libérateur en 1834 posent le problème des antagonismes de classes à un niveau plus radical, attentifs aux rapports de propriété et surtout à une situation génératrice d'une violence plus ou moins avouée, plus ou moins explicite. Un contenu idéologique s'efforce de propager le mythe d'une réciprocité de classe à classe, celui d'un intérêt commun. La communauté entre propriétaires et travailleurs ? Etrange façon de baptiser « *l'alliance du lion avec la brebis* ». Les classes sociales constituent des principes opposés.

L'appropriation de la matière première par une caste condamne aux « travaux forcés » la majorité. Travail d'une part, sol, matière et instruments de production, d'autre part, permettent d'engendrer toute valeur et toute richesse. « Celui-là n'est pas libre qui, privé des instruments de travail, demeure à la merci des privilégiés qui en sont détenteurs. » (Blanqui, *Critique sociale*, t. 2, p. 120.)

En *1848*, Blanqui démystifie la duperie électorale. Comment des élections, s'écrie-t-il, pourraient-elles manifester autre chose que des années de mensonge et d'imposture, comment ne trahiraient-elles point le réel ?

« *Depuis soixante ans, la Contre-Révolution parle seule à la France.* » Blanqui souligne le peu de poids actuel de l'idée vraie, face aux travestissements qu'opèrent la presse et l'enseignement. Les ennemis de la démocratie forgent l'opinion, détruisent l'esprit critique et la faculté de dire non.

« Citoyens, nous demandons l'ajournement des élections de l'Assemblée constituante et de sa garde nationale... Dans les villes la classe des travailleurs, façonnée au joug par de longues années de compression et de misère, ne prendrait aucune part au scrutin, ou bien elle y serait conduite par ses maîtres *comme un bétail*

aveugle » (14 mars 1848). (Blanqui, *textes choisis*, p. 113.) Dans les campagnes, clergé et aristocrates, en sérialisant les groupes, en atomisant les forces sociales, tuent la « spontanéité » et les germes de liberté. Ne faudrait-il point ouvrir au moins pendant une année, la voie à la vérité, pour contrebalancer les effets des mensonges anti-révolutionnaires ? Les classes dominantes, en abêtissant les gouvernés, ont plongé le monde du travail dans la stupeur et l'inertie. « Il faut que les travailleurs redressent leurs fronts courbés par la servitude... »

Une révolution, venant à bout de « Sa Majesté l'Empereur Ecu », est nécessaire, montre Blanqui en 1851. Elle suppose le désarmement bourgeois et l'armement de la classe ouvrière. « *Il ne doit pas rester un fusil aux mains de la bourgeoisie. Hors de là, point de salut !* » (Avis au peuple. Toast du 25 février 1851.) (Blanqui, *Textes choisis*, p. 123.) *La révolution permanente* extirpera les racines mêmes de l'esclavage. La logique irrésistible de l'histoire conduit ainsi au communisme.

Le communisme, dernier mot de la réflexion sociale, résout chez Blanqui, comme chez Marx, le mystère de l'histoire. Il s'insère, avec nécessité, dans la dialectique historique, s'inscrivant dans le devenir même de l'existence et du savoir. Si le capitalisme représente la perversion absolue de toutes les valeurs, le projet communiste est vœu de réciprocité et de reconnaissance mutuelle. « L'universalité des lumières » porte en puissance un univers où « *pas un seul homme ne pourra être la dupe d'un autre* ». Ici se clôt la préhistoire de l'humanité... Le monde perdra ainsi son opacité.

Ce communisme, affirmation complète de l'homme, conçu dans le prolongement de la science, ne relèverait point, selon Blanqui, de l'exercice de la fonction utopique. *Le communisme n'est pas une utopie.* Et Blanqui de tracer une frontière entre sa conception et les systèmes fouriériste et saint-simonien. La ligne de démarcation qu'il établit entre la théorie communiste « positive », saisie du développement normal de l'humanité, et l'utopisme jailli de l'imagination, se rapproche singulièrement de la distinction marxiste entre socialisme scientifique et doctrine sociale condamnée à la fantaisie pure.

Le communisme positif inclut l'idée de révolution. Il n'a donc « aucune parenté avec les trois ou quatre systèmes, sortis tout équipés de cervelles fantaisistes ». (Blanqui, *Critique sociale*, t. 1, p. 198.) Saint-simonisme, fouriérisme et positivisme se rejoignent à la fois par leur caractère profondément réactionnaire, anti-révolutionnaire et par

leur aspect quasi fantastique. Sous le couvert d'une guerre au négativisme, ces doctrines n'ont fait que propager une idéologie d'acquiescement à l'ordre établi.

Le saint-simonisme a obéi à sa logique interne, à son goût pour la philosophie organique et non point critique. Devenu l'instrument conceptuel de la bourgeoisie industrielle dans son essor, il forme un des piliers de l'assise sociale. Le fouriérisme : une « burlesque utopie ». Quant au positivisme, il est l'image même de la réaction, le paradigme de l'immobilité.

Au contraire, « *le communisme, qui est la révolution même, doit se garder des allures de l'utopie et ne se séparer jamais de la politique* ». (Blanqui, *Critique sociale*, t. 1 p. 201.) Phrase clef chez Blanqui : en fait, l'idée communautaire n'est féconde que dans ses rapports avec la praxis. Comme chez Marx, la pensée se comprend dans son effort de transformation du monde. L'action ensemence la théorie. La tâche réelle apparaît comme seul critère.

Que conclure ? Le parallèle entre blanquisme et marxisme s'arrête à mi-chemin. Les blanquistes « partaient de cette idée qu'un nombre relativement petit d'hommes résolus et bien organisés était capable, le moment venu, non seulement de s'emparer du pouvoir, mais aussi, en déployant une grande énergie et de l'audace, de s'y maintenir assez longtemps pour réussir à entraîner la masse du peuple dans la révolution et à la rassembler autour de la petite troupe directrice ». (Engels, Introduction à *La Guerre civile en France* [Marx], p. 23.)

Ce texte nous permettra de souligner l'ambiguïté du blanquisme. La solution du problème social ne s'y trouve point reliée à la thèse de l'auto-émancipation du prolétariat. La dictature de classe ? Elle ne se sépare pas chez Blanqui de la tactique de la conspiration minoritaire. Il en résulte que la critique du blanquisme, comme *socialisme « par en haut »*, n'est pas dépourvue de toute vérité. Blanqui remarquait que les bourgeois de l'école prolétarienne en constituaient l'avant-garde agissante. Le paternalisme ne s'avère donc point étranger au blanquisme.

Les conceptions blanquistes, en définitive ambiguës, véhiculaient un certain autoritarisme. Fondateur du journal *« Ni Dieu, ni maître »*, reprenant cette belle formule en 1880, Blanqui exprime, mais de façon imparfaite et par moments tronquée, le projet révolutionnaire dans sa visée libertaire.

« Ni Dieu, ni maître » : la devise qui sera celle des anarchistes ne

pouvait être développée par Blanqui dans ses plus extrêmes conséquences.

CONCLUSIONS SUR LE PRÉMARXISME FRANÇAIS

Le prémarxisme français ouvrit donc une brèche dans le « grand renfermement » inauguré avec l'âge classique. Le capitalisme, à partir du XVIII[e] siècle, et durant les siècles à venir, tend à clore l'univers social.

Or, ce grand renfermement, cette volonté de contrôle, cet effort pour asservir systématiquement le corps social à la rude discipline du travail, ce projet délibéré de supprimer progressivement les îlots de liberté, ne se manifestent-ils pas, à la fin du XVIII[e] siècle et durant le XIX[e] siècle, avec le maximum de clarté ? L'artisan, relativement libre, de l'époque antérieure, le travailleur à domicile cèdent la place à l'ouvrier d'usine, désormais pur et simple appendice de la machine. La ville étend son emprise tentaculaire sur l'individu, broyé à la fois par son travail et par les phénomènes d'urbanisation nouveaux. L'enfant devient matière première dans le circuit industriel, le premier cri du capitalisme de l'époque étant, selon les mots célèbres du *Capital* « Du travail de femmes ! Du travail d'enfants ! ». Si nous quittons le cadre français, nous pouvons, enfin, rappeler la « loi des Pauvres », qui substitue à l'assistance paroissiale le système quasi militaire de work-houses centralisés.

Il faut le souligner : ce ne sont pas seulement les rapports de production qui se trouvent alors aliénés, mais bien toute la vie des hommes, domptée par une « synthèse morale » puissante, par l'ordre qu'instaure une bourgeoisie pressentant qu'elle ne pourra accomplir son destin qu'en soumettant à sa loi l'existence quotidienne des êtres humains. L'affranchissement apparent apporté par la Révolution française permit de traquer encore plus profondément les aspirations et les désirs vécus.

Ainsi, la bourgeoisie administre un univers que l'on peut qualifier de *carcéral*. En cette prison, en cette espace renfermé, retentit la grande voix des prémarxistes français. Saint-Simon, Fourier, Proudhon, Dézamy, Blanqui ne tentèrent-ils pas de briser, de faire voler en éclats, les parois rigides du monde bourgeois ? Et la parole qu'ils prononcent n'exprime-t-elle pas l'appel à une « anarchie organisée », à une « harmonie scientifique et rationnelle » (Pillot), par opposition

aux structures établies, à la loi inébranlable, recouvrant en fait un désordre fondamental, celui d'une société où les hommes meurent par l'excès de biens et de richesses.

Non seulement les prémarxistes français engagent un procès contre l'enfermement généralisé, mais, génialement, ils saisissent que la transformation sociale ne doit pas porter uniquement sur les rapports de production, sur le système de propriété, mais aussi sur les rapports d'autorité. A vrai dire, c'est le Pouvoir tout entier, sous la double forme du Capital, de « Sa Majesté l'Empereur Ecu », et du Gouvernement, qu'ils mettent en question. Il s'agit de proclamer la déchéance de l'argent et du despotisme politique (Proudhon), de substituer le bonheur et la passion à un monde à l'envers (Fourier).

C'est cette grande leçon qui concerne notre époque, nos exigences, cette leçon reniée non point tant par le marxisme que par la scolastique marxiste. *L'idée générale de la révolution au XIX^e^ siècle,* de Proudhon, longtemps écartée du discours et de la réflexion politique, peut sans doute nous aider à concevoir ce que serait une politique anthropologique, ce que serait une science sociale développant le concept d'une « anarchie positive ».